أحمد الكاتب

الشرعية الدستورية

في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة

دراسة مقارنة بين المملكة العربية السعودية والجمهورية الإسلامية الإيرانية







مؤسسة الانتشار العربي

أحمد الكاتب

الشرعية الدستورية

في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة

دراسة مقارنة بين المملكة العربية السعودية والجمهورية الإسلامية الإيرانية



أحمد الكاتب

الشرعية الدستورية

في الأنظمة السياسية الإسلامية المعاصرة

دراسة مقارنة بين المملكة العربية السعودية والجمهورية الإسلامية الإيرانية



ص.ب. 113/5752
E-mail: arabdiffusion@hotmail.com
www.alintishar.com
بيروت ـ لبنان
هاتف: 9611-659148 فاكس: 9611-659150

ISBN 978-614-404-338-7

الطبعة الأولى 2013

المحتويات

الباب الثاني:

الشرعية السياسية في مفهوم النظامين السعودي والإيراني

الباب الثالث:

آفاق التطور الدستوري في السعودية وإيران

شكر وتقدير

يعود الفضل، بعد الله، في إنجاز هذه الدراسة، إلى الدكتورة مضاوي الرشيد، الأستاذ في كلية الملك (King's College) في جامعة لندن، التي اطّلعت على كتب سابقة لي عن تطور الفكر السياسي الشيعي والسُّني والوهابي، فاقترحت عليّ القيام بدراسة مقارنة عن الشرعية الدستورية بين إيران والسعودية، وسعت من أجل قبولي في الكلية المذكورة لتقديم الأطروحة لنيل الدكتوراه للعام الدراسي 2009 ـ 2010 ثم أشرفت على الفصول الأولى من الدراسة. أود أن أقدم لها شكري الجزيل على ملاحظاتها القيمة، التي استفدت منها كثيرًا. وأود أيضًا أن أشكر الدكتور إبراهيم محمد خريس، من الخيام، لبنان، والمحاضر الباحث في جامعات أمريكا الحكومية منها والخاصة، والذي تجشّم عناء مراجعة الكتاب وقدّم كثيرًا من الملاحظات القيمة، والأخ العزيز الأستاذ قصي الموسوي الذي راجع الكتاب لغويًا وبذل جهدًا مميزًا في تصحيحه.

كما أود ان أشكر زوجتي العزيزة أم أمل ألطاف أيوب، على تشجيعها ومساعدتها لي على التفرغ لإنجاز البحث، وهو شكر لا يتوقف عند هذه الدراسة، فقد كان لها ولصبرها معي دور كبير جدًا في الخطوات السابقة التي سرتها في هذا المجال.

مدخل: الربيع العربي والعقدة الطائفية

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد سبات طويل هبّت الجماهير العربية في مواجهة الأنظمة الاستبدادية الطاغية، مطالبة بالعدالة والحرية والديمقراطية، ونجح بعضها في استلام السلطة بصورة سلمية، بينما أخفق بعضها جزئيًا، ودخل بعضها الآخر في أتون معارك طائفية، ليتحول الربيع العربي في بعض البلاد إلى فتنة طائفية، ومحاولة لسيطرة ما يُسمّى بالشيعة على النظام السُّني، أو ما يسمى بالسُّنة على النظام الذي ينتمي طائفيًا إلى الشيعة. وبالرغم من أن الديمقراطية تتنافى جوهريًا مع الطائفية التي تقترن بالاستبداد والتمييز، إلا أن الكثير من الناس انخرطوا في الفتنة الطائفية وهم يرفعون شعارات الديمقراطية، ودخلوا في مواجهات مع إخوانهم من أبناء الطوائف الأخرى، في خطوة كبيرة إلى الوراء.

وفي الحقيقة لا يمكن إغفال الشكوك التي ترجّح وجود مؤامرات داخلية وخارجية لإشعال الفتنة بين المواطنين في كل بلد من أجل صرف أنظارهم عن الأنظمة الدكتاتورية الفاسدة والمستبدة، وإلهائهم في معارك جانبية تطيل عمر الطغاة، ولكن نجاح تلك المؤامرات يكشف عن جهل فادح بحقيقة الخلاف التاريخي بين السُّنة والشيعة، ومعناه وكيفية نشوئه والتطورات العديدة التي حصلت فيه، وطرق تجاوزه، ومدى استمراره ونسبة العوامل الجوهرية الزائلة فيه، والظواهرالقشرية الباقية منه، بما يدفعنا لطرح السؤال التالي: هل الخلاف الطائفي السُّني ـ الشيعي اليوم خلاف حقيقي؟ أم وهمي؟ ومن هو السُّني؟ ومن هو الشيعي؟

يتفق علماء الكلام والباحثون في الملل والنحل والمذاهب على أن الخلاف الرئيسي بين السُّنة والشيعة وبين المسلمين عمومًا، كان يدور بالدرجة الأولى حول الإمامة، وشروط الإمام. وهو ما يعني بالمصطلح الحديث أن الخلاف كان يدور حول النظام الدستوري ومواصفات الرئيس وشروطه وكيفية انتخابه وصورة علاقته بالمواطنين، وطرق نصبه وعزله، وما إلى ذلك. وقد قال بعض المسلمين بأن الإمامة والخلافة من حق جميع المسلمين، بينما قال بعضهم إنها من حق قبيلة قريش فقط، وقال بعض آخر بأنها من حق عترة الرسول، بينما قال بعض آخر بأنها من حق أهل البيت وأبناء علي، واختلف هؤلاء فقال

بعضهم بأنها من حق أبناء الحسن والحسين بينما قال بعض آخر بأنها من حق أبناء الحسين فقط. وأضاف هؤلاء بأن الإمام يجب أن يكون معصومًا ومعينًا من قبل الله. وهكذا ولد السُّنة والشيعة قبل أربعة عشر قرنًا واختلفوا حول الإمامة وتصارعوا.. وقامت لهم دول ثم زالت. ثم مرّوا بتطورات فكرية سياسية جذرية عديدة، ثم اتفقوا على فكر سياسي جديد هو الفكر الديمقراطي، ولم يبق لهم من أسمائهم القديمة إلا القشور والشعارات، حتى أصبح بإمكاننا القول بأن خلافهم اليوم وهمي لا حقيقة له. ولكنهم لا يزالون يحتفظون بالعقدة الطائفية في نفوسهم. وهذه العقدة كانت وليدة الفكر الاستبدادي العملي والنظري، وكان يفترض مع اتجاه أبناء الطوائف المختلفة صوب الديمقراطية تجاوز تلك العقدة الطائفية، والذوبان في بوتقة الفكر الجديد الديمقراطي والأنظمة الدستورية التي توفر العدالة والحرية والمساواة للجميع. ولكن مع الأسف إن قواعد وأنظمة الاستبداد ومخلفات الفكر الطائفي لا تزال تعمل في العقل العربي وتحول دون دخول العصر الديمقراطي بجدية وقوة. ولا يزال البعض يستعيد التاريخ ويتمسك بالخلافات القشرية ليؤجج نار الفتنة الطائفية ويقلب الربيع العربي إلى جحيم.

ومن هنا فإن إلقاء الضوء على العقدة الطائفية ودراسة أسباب الخلاف التاريخي بين السُّنة والشيعة، وملاحظة التطورات العديدة الجذرية الحاصلة في الفكرين السُّني والشيعي، وتمييزها عن القشور والمخلفات والطقوس، كفيل بإدراك وإمساك اللحظة التاريخية باتجاه مغادرة الماضي والدخول في المستقبل.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فإن القيام بتلك العملية يعرّي فلول السُّنة والشيعة الذين لا يزالون يعملون من أجل ترسيخ الديكتاتورية ومقاومة الديمقراطية في داخل كل بلد عربي وإسلامي، وإشعال الفتن الطائفية من أجل الوصول إلى السلطة أو البقاء فيها لمدة أطول.

وقد بدأت بدراسة موضوع هذا الكتاب قبل حدوث ثورة الربيع العربي بسنتين، وكان موضوع البحث يدور حول (الشرعية الدستورية في الأنظمة السياسية المعاصرة، دراسة مقارنة بين إيران والسعودية) وهو موضوع يبدو لأول وهلة أنه بعيد عن بحث العقدة الطائفية، ولكنه في الحقيقة يدور في صلبها، وذلك لأن العقبة أمام التطور الدستوري الديمقراطي في العالم الإسلامي هي (الشرعية الدينية) البديلة، وهي قائمة على الفكرين السياسيين القديمين السُّني والشيعي اللذين يدعمان الاستبداد ويرفضان الاحتكام إلى الشعب والرجوع اليه في أخذ الشرعية الدستورية. وكان عليّ أن أبحث في مبدأ تكون الطائفتين وتاريخ ولادة الفكرين السياسيين السُّني والشيعي، ومدى علاقتهما بالفكر السياسي الإسلامي الأول القائم على الشورى وحق الأمة في اختيار الإمام. ثم كان عليّ أن أسجل التطورات الكبرى التي حصلت في مسار كل فكر، انتهاء بالمحطة الأخيرة التي بلغها كل

من الفكر السُّني والشيعي قبل مائة عام، وهي المحطة الدستورية سنة 1906 في إيران و1908 في تركيا. وكان يقدر لهذه المحطة أن تكون البوتقة التي تنصهر فيها المذاهب الاستبدادية القديمة، وتستعيد حيويتها الأولى، وتلغي العناوين البائدة الوهمية، وتنقل العالم الإسلامي إلى وحدة حقيقية وعصر ذهبي جديد، لولا الانتكاسات التي حدثت هنا وهناك في المسار الديمقراطي وعدم فهم حقيقة التطور الدستوري وكونه بديلًا جذريًا عن الفكر الطائفي.

إن الشرعية الدستورية تعني حكم الشعب والحرية لجميع أفراده، والعدالة والمساواة، وعدم تقديس الحاكم أو إضفاء طابع ديني على نظام الحكم، وهو ما يتناقض تمامًا مع المنطق الطائفي الديني الذي يحاول احتكار السلطة في الدنيا والجنة في الآخرة، باعتباره يمثل الفرقة الناجية، في حين يقصي الطرف الآخر أو يقضي عليه في الدنيا ويحكم عليه بدخول النار في الآخرة. وهذا منتهى الاستبداد. وهو ما يقف عقبة كأداء أمام انطلاق مسيرة الربيع العربي وتحقيقه لأهدافه في بناء ديمقراطية حقيقية عادلة توفّر الحرية والاحترام للجميع.

أحمد الكاتب

2012/5/22

المقدمة

الهدف من بحث موضوع «الشرعية الدستورية»

«الشرعية الدستورية» مصطلح سياسي حديث غربي النشأة، انتشر خلال القرون الثلاثة الماضية في العالم ليحلّ محل أنواع متعددة من المصطلحات التي تعرّف أنواعًا من الشرعيات التي كانت رائجة قبل ذلك، وأهمها «الشرعية الدينية» التي كان يدّعيها أو يضفيها رجال الدين في المسيحية والإسلام والأديان الأخرى على الحكومات التي تخضع لسلطتهم بصورة مباشرة أو غير مباشرة، لتقوم بالنتيجة بدعم الأنظمة المتحالفة مع رجال الدين.

ويشكّل مصطلح «الشرعية الدستورية» عنوان الثورة الديمقراطية وضرورة قيام الحكومات على أساس التمثيل الشعبي، والحكم وفق قواعد دستورية متفق عليها بين الحكومة والشعب، تحدّد صلاحيات الحاكم، وحقوق المواطنين، وتضمن تداول السلطة بشكل سلمي.

وقد عرف المسلمون خلال عهد الخلفاء الراشدين نوعًا من الحكم المنبثق عن رضا الأمة عبر مبايعة أهل المدينة لأبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وإن كانت صيغة انبثاق كل حاكم منهم تختلف جزئيًا عن الصيغ التي أفرزت الآخرين، حيث تمّ انتخاب وبيعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة ثم في المسجد النبوي، بينما جاءت بيعة عمر بعد أن قام أبو بكر بتعيينه لخلافته، أو ترشيحه للخلافة حسب بعض الأقوال، ثم حظي ببيعة أهل المدينة التي كانت تشكّل عاصمة المسلمين يومئذ. وعندما قُتل عمر أوصى إلى مجلس شورى مكون من ستة زعماء لينتخبوا أحدهم وكان: عثمان بن عفان، الذي بايعه الناس. وعندما قُتل عثمان خلال حركة تمرد قام الثوار بانتخاب علي بن أبي طالب ليكون خليفة من بعده.

وبعد مقتل الخليفة الرابع عليّ قام أهل الكوفة ـ العاصمة الجديدة ـ بانتخاب وبيعة ابنه الحسن، الذي كان آخر حاكم يتمّ انتخابه ومبايعته طواعية. ومع استيلاء معاوية بن أبي سفيان على السلطة بالقوة وتنازل الحسن، بدأ عهد طويل من الحكم القسري والوراثي، إذ عين معاوية ابنه يزيد من بعده وأخذ البيعة له في حياته بالقوة، ثم تتالت الأنظمة التي تقوم على القوة والوراثة في العهود والعصور التالية، الأموية المروانية والعباسية والفاطمية والمملوكية والعثمانية.

ونشأ منذ ذلك الحين لدى المسلمين مفهوم جديد للشرعية يقوم على القوة ويتلفع بغطاء ديني يُفتي بضرورة طاعة الحاكم، أي حاكم، حتى لو كان مغتصبًا للسلطة أو فاسقًا أو ظالمًا للعباد وناهبًا للمال العام أو الخاص، وذلك بناء على تأويل آية ﴿أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ﴾[1] تأويلًا في مطلق الطاعة. ونشأ في تاريخ الحكم الإسلامي ما يمكن تسميته بالشرعية الدينية.

وحين سقطت آخر دولة «خلافة إسلامية» تتمتع بالشرعية الدينية وهي الدولة العثمانية، في عام 1924، انتشرت في العالم الإسلامي الدعوة لإقامة أنظمة دستورية تأثرًا بالدول الغربية الديمقراطية، وقامت عدة أنظمة عربية وإسلامية شكليًا على هذا الأساس، ولكنها لم تنجح في التعبير بصدق عن الرأي العام الداخلي أو تمثيل شعوبها.

وبالرغم من تناقض الحكم العسكري مع الإسلام، ومعاناة المنطقة العربية والإسلامية عهودًا طويلة من الظلم والاستبداد، فإن بعض الحركات الإسلامية قام برفض الديمقراطية من الأساس، والدعوة بدلًا منها لإعادة نظام الخلافة، وتبني الحكم العسكري القائم على القوة والشرعية الدينية بعيدًا عن الشرعية الدستورية.

ونجحت خلال القرن الماضي عدة حركات في إقامة أنظمة وصفت بالدينية الإسلامية كالمملكة العربية السعودية والجمهورية الإسلامية الإيرانية ودولة طالبان في أفغانستان. ولا يزال كثير من الحركات الإسلامية يدعو إلى إقامة دول دينية. وأغلب هذه الحركات تتصور بأن الحكم الديني ينسجم مع الديكتاتورية وأنّه ليس بحاجة لكي ينبثق عن الشعب أو يعبر عن رأيه، أو يعقد معه اتفاقية دستورية طوعية تتضمن تحديد شكل النظام وعلاقة الحاكم بالشعب، أو تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية، أو السماح بتبادل السلطة بين مختلف الأحزاب والفئات الاجتماعية، حيث تحسب تلك الحركات بأن الحكم الديني يستمد شرعيته من ذاته أي من تطبيقه للشريعة الإسلامية سواء جاء الحكم أو الحاكم عن طريق الشعب أو عن طريق القوة والانقلاب العسكري، ولا يمانع بعض الإسلاميين من التوسل بالديمقراطية والانتخابات للوصول إلى السلطة ثم التشبث بها وإلغاء الديمقراطية بعد ذلك، وهو ما يهدّد بعودة عهود جديدة من الظلم والظلام والاستبداد، حيث تقوم بعض الأحزاب أو المجموعات أو الطوائف أو الفئات الصغيرة بفرض رؤيتها على الشعب بالقوة بحجة امتلاك الشرعية الدينية وعدم الحاجة إلى أخذ رأي الشعب، وربما تمارس تطبيق بعض الجوانب من الشريعة الإسلامية، ولكنها تقوم على القوة.

ويمكن اعتبار النظام السعودي منذ بداية قيامه حتى اليوم أبرز مثل على ذلك، حيث

(1) سورة النساء، الآية: 59.

قام على أساس الدعوة لتوحيد الله حسب المفهوم الوهابي للتوحيد، وادعى تطبيق بعض الحدود الشرعية كقطع يد السارق وتنفيذ القصاص بحق القاتل وجلد الزاني وما إلى ذلك، فادعى امتلاكه للشرعية الدينية وحظي بدعم رجال الدين أو المؤسسة الدينية الوهابية، رغم أنه قام على القوة العسكرية واحتلال المناطق المختلفة في المملكة العربية السعودية الواحدة تلو الأخرى بقوة السلاح.

ورغم تبني بعض الحركات أو الدول الإسلامية للديمقراطية، وقيامها بإنجاز نسبة كبيرة من الخطوات الديمقراطية كإقامة نظام جمهوري ذي دستور مكتوب بواسطة ممثلي الشعب ومستفتى عليه، إلا أن إيمانها بالحكم الديني القائم أساسًا على الشرعية الدينية أدى إلى تفريغ النظام الديمقراطي من محتواه وتهميش دور مجلس الشورى (البرلمان) ورئاسة الجمهورية بل والشعب عمومًا. وربما كان النظام الإيراني الجمهوري الإسلامي أبرز مثل على ذلك، حيث قام منذ بدايته على أساس الدعوة لإقامة جمهورية إسلامية تحت قيادة مراجع الدين، أو نظرية «ولاية الفقيه» مما أدى إلى هيمنة «الولي الفقيه» الذي يتمتع بهالة مقدسة وصلاحيات مطلقة، على المؤسسات الديمقراطية وتحديد صلاحياتها وتهميش دور الشعب.

إن الموقف السلبي لكثير من الحركات الإسلامية من الديمقراطية، ينبع من الاعتقاد بالشرعية الدينية للنظام السياسي في الإسلام، وبأن شرعية الحكم لا تأتي من الشعب بل من الله بالدرجة الأولى.

ولذلك يبدو من المهم جدًا بحث موضوع «الشرعية الدينية»، ومعرفة ما إذا كانت كافية وشرعية؟ وهل أنّها تشكل بديلًا عن «الشرعية الدستورية»؟ وهل أنّ الشرعية مرتبطة بتطبيق الشريعة أم بارتكازها على الشرعية الدستورية المعبرة عن إرادة الأمة ابتداءً واستمرارًا؟ وهل أن الإسلام يتناقض مع الديموقراطية؟ وهل يجيز لأي حاكم متغلب أن يغتصب السلطة؟ وهل يمكن وصف السلطات المغتصبة بالإسلامية حتى لو كانت تنبثق من حركات إسلامية وتطبق بعض جوانب الشريعة الإسلامية؟ وبكلمة أخرى: هل الدول الديكتاتورية القائمة اليوم أو التي ستقوم في المستقبل باسم الإسلام وتعتمد على القوة يمكن أن تكون إسلامية بالفعل؟ أم يجب أولًا أن تلتزم بالشرعية الدستورية، أي بالانبثاق عن رأي الشعب والاعتماد عليه وأخذ رضاه في إقامة أي نظام سياسي ومجيء أي حاكم، وكذلك في كل خطوة مهمة يخطوها ذلك الحاكم، وأن تحترم إرادة الأمة وتعبر عنها، لكي تكون إسلامية؟

سبب اختيار إيران والسعودية كإطار للبحث

لكي نلقي بعض الضوء على هذه الأزمة «الدستورية» سوف نأخذ نموذجين معاصرين من الأنظمة «الإسلامية» التي تدّعي تطبيق الشريعة الإسلامية، وهما الجمهورية الإسلامية الإيرانية، والمملكة العربية السعودية. ويعود سبب اختيارنا لهذين النظامين لأنهما:

أولاً - يمثلان المذهبين الإسلاميين الكبيرين السُّنة والشيعة.

ثانيًا - لأنهما يشكلان مثالًا يُقتدى لكثير من الحركات الإسلامية السُّنية والشيعية التي قد تتبعهما في الموقف من الديمقراطية واعتماد القوة في إقامة الحكم الإسلامي.

ثالثًا - لأنهما يشتركان في الصبغة الدينية رغم اختلافهما في الشكل في نفس الوقت، فأحدهما جمهوري والآخر ملكي مطلق.

رابعًا - لأنهما يعبران أيضًا عن إمكانية التطور السلبي أو الإيجابي، حيث إن النظام الجمهوري الإيراني ينتمي مذهبيًا إلى أشد النظريات السياسية تطرفًا في الحكم الديني وهي نظرية «الإمامة الإلهية لأهل البيت»، ولكنه تطور إيجابيًا بصورة كبيرة باتجاه الديمقراطية والشرعية الدستورية، بينما ينتمي النظام الملكي السعودي مذهبيًا إلى أهل السُّنة الذين كانوا - قديمًا - يؤمنون بالشورى والبيعة، ومع ذلك فإنه تدهور سلبيا باتجاه إقامة نظام ديكتاتوري وراثي مطلق. وهذه مفارقة كبرى ستوقف عندها لنحلل أسباب تطور كل نظام بهذا الاتجاه أو ذاك، ونقارن بينهما.

فصول الكتاب

ستكون الدراسة مكونة من ثلاث أبواب وستة فصول وخاتمة.

سيتمّ في الباب الاول وتحديدًا في الفصل الأول دراسة أصل الشرعية السياسية في الإسلام وهل هي دينية أم دستورية؟ وكيف ومتى تحوّلت إلى شرعية دينية؟ وهنا لا بدّ أن نقوم بدراسة التجربة النبوية في إقامة أول مجتمع إسلامي في المدينة المنورة، وكيف بنى شرعيته في قيادة المهاجرين والأنصار؟ فهل اعتمد على شرعيته الدينية باعتباره نبيًا مرسلًا من الله؟ أم بنى شرعيته على أساس التعاقد مع المسلمين وأخذ البيعة منهم والتشاور معهم؟ وهل أقام النبي دولة بالمعنى الحديث في الجزيرة العربية؟ وهل قام بتذويب الكيانات السياسية العربية، التي كانت قائمة، في دولة المدينة؟ وهل اعتمد القوة في ذلك؟ أم اكتفى بسلطة نبوية سلمية طوعية، وحافظ على تلك الكيانات كما هي؟ كما سنبحث موضوعًا مهمًا جدًا وهي دعاوى الوصية السياسية والدينية، السُّنية والشيعية، وفيما إذا كانت تلك

الوصية تشكل امتدادًا لشرعية النبي الدينية، وأنها مما يمكن اعتبارها قاعدة تؤسس لقيام أنظمة دينية؟ وندرس ما إذا ترك الرسول بعده نظامًا سياسيًا معينًا ودستورًا للحكم، أو اكتفى بتأسيس مبادئ العدالة وأصول الشريعة، وترك مسألة الحكم وشكل الدولة وطبيعة العلاقة الدستورية بين الناس والحاكم إلى الناس باعتبارها مسألة مدنية خاضعة للعقل والعرف والتطور وليست مجالًا دينيًا ثابتًا ومقدسًا. ولكي نتأكّد من حقيقة الأمر سوف نستعرض رسائل النبي الأكرم إلى الملوك المختلفين في الجزيرة العربية وخارجها وطريقة تعامله مع الملوك المسلمين في زمانه. وهل ألغى ممالكهم أم تركهم على ما هم عليه؟ وهل أسسّ مجلسًا يضمن انتقال السلطة من بعده لمن يريد؟ أم لا؟

ثم ننتقل إلى تجربة الصحابة لندرس كيفية قيام حكومات الخلفاء الراشدين وهل أنها قامت على النص الديني أم العقل؟ وهذه مسألة مهمة تحدد فيما إذا كانت طبيعة تلك الدولة دينية أم مدنية؟ وهل ادعى أحد من الخلفاء الراشدين، وخاصة الخليفة الرابع علي بن أبي طالب، الحق الإلهي في الحكم وأنه نائب الله أو ظل الله في الأرض أو أنه يشكل امتدادًا للنبوة أو أنه معصوم من الله، كما قال الشيعة الإمامية فيما بعد، أم أن الصحابة ـ ولا سيما الإمام علي ـ لم يكونوا يرون أية شرعية أو حق لهم في الحكم إلّا برضا الناس وانتخابهم وبيعتهم، وأن الخلفاء الراشدين كانوا يدعون الناس إلى نقدهم ومحاسبتهم ومراقبتهم وعزلهم إن أخطأوا. وسوف نقوم بقراءة نصوص الخلفاء أبي بكر وعمر وعثمان وعليّ، فيما يتعلق بالشرعية السياسية، ونلاحظ نقاط الاختلاف في تجربة كل منهم وآرائه وأقواله.

وسوف نقوم في الفصل الثاني ببحث النظريات الشيعية والسُّنية التي انبثقت بعد مرحلة الخلافة الراشدة وفي القرون اللاحقة حول الشرعية السياسية، ونبدأ بدراسة التحول الكبير الذي حدث في مفهوم الشرعية السياسية، باستيلاء معاوية بن أبي سفيان على السلطة وتوريثها لابنه يزيد، واعتماد الأمويين على نظرية القوة العارية ومنطق الإكراه على البيعة، وتخليهم عن شرط الرضا العام والبيعة الطوعية. ثم نتحدث بإيجاز عن النظريات الثيوقراطية غير المباشرة الزيدية والعباسية[1]، ونتوقف في أربع محطات رئيسية في الفكر السياسي السُّني، واخترنا المحطة الأولى: نظرية «الطاعة لولي الأمر» بغضّ النظر عن طريقة الوصول إلى السلطة، أيًا كان فاسقًا أو ظالمًا، وهي النظرية الأموية التي تبناها الإمام المحدث

(1) تشبه النظرية العباسية والزيدية نظرية الحق الإلهي غير المباشر التي تقول: «إن الله يعيّن متولي السلطة، ولكنه لا يتدخل بشكل مباشر في هذا التعيين، إنه بالعناية الإلهية يوجّه إرادة البشر لاختيار هذا المتولي، وهكذا يكون الله منشأ السلطة، ولكن الأشخاص الذين يتولونها تأتي ولايتهم من مجرى الأحداث البشرية التي تتمّ بعناية إلهية غير منظورة». وربما تضيف عليها أن الحق بالخلافة محصور في بني العباس عم النبي، أو في ذريته من أبناء عليّ خاصة.

أحمد بن حنبل (780 ـ 855) في القرن الثالث الهجري[1]. وأما المحطة الثانية فهي نظرية «الخلافة الدينية» التي تبلورت في ظل الخلافة العباسية، في القرن الخامس الهجري، على يدي القاضي أبي الحسن الماوردي (974 ـ 1058)[2]. بينما ستكون المحطة الثالثة هي نظرية «الشريعة والشرعية» التي تبناها الشيخ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1263 ـ 1328) في القرن السابع الهجري وبعد سقوط دولة الخلافة العباسية[3]. وأما المحطة الأخيرة فستكون عند الفكر الدستوري الديمقراطي الذي انتشر في بداية القرن العشرين في الدولة العثمانية. وقد اخترت هذه المحطات الأربع في الفكر السياسي السُّني لما لها من علاقة وثيقة بنظام الحكم السعودي الذي ينتمي إلى المذهب السُّني والحنبلي والسلفي التيمي.

ونعود بعدها إلى الفكر السياسي الشيعي لنتوقف مليًّا عند نظرية الحق الإلهي المباشر لدى الشيعة الإمامية[4]، التي تشكّل القاعدة الأساسية لنظام الحكم الإسلامي الشيعي في إيران، وسوف نتوقف في أربع محطات رئيسية في الفكر السياسي الشيعي الإمامي، أولها مرحلة ولادة نظرية «الإمامة الإلهية» في القرن الثاني الهجري على يدي الإمام محمد بن علي الباقر (676 ـ 733). وثانيها: مرحلة ولادة المرجعية الدينية، في القرن الخامس الهجري، على يدي الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (947 ـ 1022) وثالثها: مرحلة تطور المرجعية إلى نظرية سياسية متكاملة وبديلة عن نظرية الإمامة الإلهية، وهي نظرية «ولاية الفقيه العامة» على يدي الشيخ أحمد بن محمد مهدي النراقي (1771 ـ 1829) وآخرها: الفكر الدستوري الديمقراطي الذي انتشر في إيران في بداية القرن

---

(1) الذي يقول في رواية عبدوس بن مالك العطار: «ومن غلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمِّي (أميرُ المؤمنين) فلا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا، برًّا كان أو فاجرًا». الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص 28.

(2) بحث الماوردي قيام الخلافة على مبدأ الشورى، ولكنه نظّر لشرعية العهد من السابق للاحق، معتبرًا العهد أحد طريقين للإمامة، إلى جانب الاختيار. كما قلّص عدد أهل الشورى إلى واحد أو اثنين أو ثلاثة.

(3) الذي ذهب أيضًا إلى نظرية القوة فقال: «إن الإمام الذي يُطاع هو من كان له سلطان، سواء كان عادلًا أو ظالمًا». و«متى صار قادرًا على سياستهم، إما بطاعتهم أو بقهره فهو ذو سلطان مطاع إذا أمر بطاعة الله». (**منهاج السنة** ج1 ص 149)

(4) تشبه نظرية الإمامة الشيعية نظرية الحق الإلهي المباشر التي تقول: «إن الله لم يخلق السلطة السياسية فحسب، بل عيّن مباشرة الشخص الطبيعي أو السلالة الملكية التي تتولاها في بلد معين. إن السلطان مختار من الله، وإن السلطة التي يتمتع بها الملوك هي تفويض من العناية الإلهية. ومصدر السلطة هو الله لا الشعب. وإن الملوك لا يؤدون الحساب عن السلطة التي يتمتعون بها إلا لله وحده» على حدّ تعبير لويس الرابع عشر في مذكراته.

العشرين. حيث سنقوم بإلقاء بعض الضوء على حركة «المشروطة» أو الملكية الدستورية، ودور المرجع الديني الشيخ محمد حسين النائيني (1857 ـ 1936) في التنظير لها وحلّ عقدة الاستبداد.

وفي الباب الثاني، سوف نبحث: النموذجين السعودي والإيراني في الحكم الإسلامي، وندرس في البداية ورقة «نظام الحكم» التي طرحها الملك فهد بن عبد العزيز سنة 1992 والتي تعدّ بمثابة دستور للحكم في المملكة العربية السعودية، وننظر في ملامحه وكيفية ولادته، ونسجّل بعض الملاحظات عليه، ثم ندرس ملامح الدستور الإيراني «الجمهوري الإسلامي» (المقرّ سنة 1979 والمعدل سنة 1989) وكيفية ولادته، ونسجل بعض الملاحظات عليه، ثم نقارن بينه وبين الدستور السعودي.

وسوف نقوم بعملية بحث مستدل في النظريتين السياسيتين للنظامين الإيراني والسعودي، ونبدأ بالحديث عن الفكر السياسي السعودي الوهابي، الذي يقوم على التحالف التاريخي بين آل سعود وآل الشيخ محمد بن عبد الوهاب، ويتميز بالتشدد في تكفير عامة المسلمين، وإنكار حقوقهم الإنسانية والسياسية، والإيمان بالشرعية الدينية، أو شرعية الأمر الواقع، ومحاربة الفكر الديمقراطي واعتباره شركًا وكفرًا بالله.

ثم نقوم بدراسة تطور الفكر الشيعي الإيراني، ونسلط الضوء على فكر قائد الثورة الإسلامية ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإمام روح الله الخميني (1900 ـ 1989) ونظريته الأولى في «شرعية الدولة العادلة» وكذلك إيمانه في الوقت نفسه بـ «الشرعية الدينية» المتمثلة بل والمحصورة في الفقهاء الشيعة «نواب الإمام المهدي الغائب» أو ما أصبح يُعرف بنظرية «ولاية الفقيه» العامة والمطلقة، والتزام الخميني مع ذلك بـ: «الشرعية الدستورية» نزولًا عند رغبة الشعب الإيراني الثائر المطالب بالحرية والجمهورية الإسلامية، وتأسيس النظام الجمهوري الإيراني على قاعدة المزج بين الشرعيتين الدينية والدستورية.

وفي الباب الثالث، سوف نبحث آفاق التطور نحو الشرعية الدستورية في كل من إيران والسعودية، والحركات «الدينية» المضادة للديمقراطية، وفي الفصل الأول سوف نتوقف عند موضوع تآكل الشرعية الدينية للنظام السعودي، بعد سلسلة من الانتهاكات السافرة للشريعة الإسلامية، وتنامي المطالبة الشعبية بالشرعية الدستورية، وقيام قطاع من الحركة السلفية الوهابية (كتنظيم القاعدة) بتكفير النظام السعودي والمطالبة بإقامة نظام «الخلافة». ونستعرض نظريات مختلف فصائل المعارضة الرئيسية السلفية والليبرالية المنادية بالإصلاح السياسي وإقامة الملكية الدستورية أو تدعيم شرعية النظام الدينية، أو أسقاطه وإقامة نظام الخلافة.

ثم ننتقل في الفصل الثاني إلى الحديث عن الصراع التاريخي المستمر بين أنصار «المشروطة» و«المشروعة» في إيران ونجاح التيار المحافظ في محاصرة الشرعية السياسية بـ«الشرعية الدينية» ومحاولته الانقضاض على المنجزات الديمقراطية في النظام الجمهوري، ومقاومة التيار الإصلاحي له، وعدم رؤيته لوجود تناقض بين الديمقراطية والإسلام، وسعيه الحثيث إلى التخلص من نظرية «ولاية الفقيه».

وسوف نلخص في الخاتمة دور الفكر الدستوري الديمقراطي في توحيد المسلمين وتجاوز الفكر الطائفي السُّني والشيعي المعوق للديمقراطية، وخاصة ذلك الفكر (الأموي) الذي يدعو لطاعة «أولي الأمر» بصورة مطلقة بغض النظر عن كيفية الوصول إلى السلطة، أو الاستناد إلى قاعدة من الالتزام بالعدل والشورى ورضا الأمة[1].

وبالنتيجة سنحاول تلخيص الإجابة على الأسئلة الرئيسية التي طرحناها في البداية: هل توجد شرعية دينية للحكام في الإسلام؟ وهل يوجد تناقض بين الإسلام والشرعية الدستورية؟ أم أن الأنظمة المتلبسة بالإسلام تحاول تصوير وجود تناقض وهمي بين الإسلام والشرعية الدستورية، وأن الأنظمة الديكتاتورية في الحقيقة هي التي تتناقض مع الإسلام. ولكي تكون شرعية لا بدّ ان تتّسم وتتغطى بالشرعية الدستورية وتتماهى معها وتقوم عليها؟

وسوف نخلص إلى بلورة عدة مفاهيم تؤكد على: أن السيادة والسلطان في الأصل هما لله تعالى، وأن السيادة العملية هي لكل إنسان أو للشعب بصورة عامة. وأن المؤمنين جميعًا هم خلفاء الله على الأرض. وأن هذه الخلافة هي مصدر الحقوق السياسية التي يمارسها الناس، ومنها الترشيح والانتخاب وإبداء الرأي والمشورة وتولي الوظائف العامة، والتعاقد مع الحاكم على أساس الدستور. وأن أولياء الأمر في الإسلام يستمدون سلطانهم من الشعب الذي يختارهم لا من الله. وأن الحكومات المتغلبة والمسيطرة بالقوة لا يمكن أن تكون إسلامية حتى لو طبقت بعض أجزاء الشريعة، وذلك لأن الغاية لا تبرّر الوسيلة، ولأن الاغتصاب السياسي ينطوي على جرائم متتالية ومستمرة وكثيرة من القتل والتعذيب والنهب للثروات والكذب والنفاق والدجل، مما لا يتفق مع الشريعة الإسلامية. وأن حاكمية الشريعة لا تعني بالضرورة شرعية الحاكم الذي يدعي تطبيقها، إذ لا بدّ أن يأخذ الشرعية لحكمه من الناس، وذلك لأنه ليس من الشريعة أن يحكمهم بدون رضاهم. وأن الشورى جزء أساس وحيوي من الشريعة الإسلامية.

(1) ملاحظة: إن عبارة «أولي الأمر» تشير إلى أصحاب الاختصاص وليس إلى الحكام، والحقيقة أن المعنى الثاني نجم عن خطأ شاع بين الناس فالتزموا به وعمّموه على الحكام دون وجه حق، وأولو هي جمع «ذا» بينما الحاكم هو وليّ وجمعه أولياء.

المنهج

منهجنا في بحث موضوع الشرعية الدستورية بين إيران والسعودية، يعتمد على المقارنة بين النظريات «الإسلامية» المختلفة السُّنية والشيعية حول أصل الشرعية كشرعية الشورى والقوة والقرابة (العترة) والنص والتعيين والنيابة العامة عن الإمام المعصوم الغائب، وتطبيق الشريعة، التي قال بها عدد من الفقهاء المسلمين عبر التاريخ. ودراسة الحجج التي يقدمها كل فريق على ضوء القرآن والسُّنة والتاريخ.

سنعتمد في بحثنا هذا منهج الاستقراء التاريخي والمقارنة بين النظريات الدستورية وتطورها تاريخيًا، وتحليل أدلتها وظروف نشأتها، مثلًا سوف ننظر في النصوص الشيعية الأولى ومن مصادر الشيعة الإمامية، لنرى هل كانت نظرية الشيعة الأولى دينية وراثية مقدسة؟ أم نظرية مدنية عرفية شورية؟ ثم ننظر في ظروف نشأة النظرية الإمامية الإلهية وتطورها ومصيرها عبر التاريخ، وستثبت نتيجة دراستنا على قيام هذه النظريات والأنظمة على أسس إسلامية صحيحة من عدمه.

وهكذا سوف ننظر إلى نظرية الصحابة القائمة على الشورى والرضا والبيعة، من مصادر أهل السُّنة، ثم نتأمل في نشأة نظرية القوة في العهد الأموي والنظرية الوراثية الدينية في العهد العباسي.

وبعد أن نقوم بتأصيل نظرية «الشرعية الدستورية» المشابهة للنظرية الديموقراطية، ننتقل للبحث تاريخيًا في قيام النظامين السعودي والإيراني، ونحلّل وضعهما الدستوري العملي والمكتوب. ونقارن بينهما.

قراءة في مصادر الكتاب

لإنجاز هذا البحث، واستكشاف النظرية الإسلامية حول الشرعية الدينية أو الدستورية، من مصادرها الأولية، كان من الضروري أن نعود أولًا إلى أول تجربة إسلامية وهي تجربة الرسول الأعظم محمد ﷺ ولكي نطلع على هذه التجربة كان لا بد أن نعود إلى القرآن الكريم والسيرة النبوية، ممثلة بأقدم وأهم وأوثق مصدر تاريخي إسلامي وهي (السيرة النبوية) لمحمد بن إسحاق بن يسار المطلبي التي قام بتهذيبها وتلخيصها ابن هشام محمد عبد الملك الحميري والمعروفة باسم (سيرة ابن هشام). وكذلك (تاريخ الرسل والملوك) لمحمد بن جرير الطبري، وتاريخ ابن خلدون (1406) ونراجع أيضًا رسائل النبي ومكاتيبه التي ذكرها المجلسي محمد باقر (1699) في (بحار الأنوار) والأحمدي الميانجي، علي بن حسين (2000) في (مكاتيب الرسول) وهما مصدران حديثان، ولكنهما ينقلان عن مصادر

قديمة. ومن أجل بحث موضوع (هل أقام النبي دولة بالمعنى الحديث) أم كان مجرد رسول؟ كان لا بدّ أن نعود إلى كتابين متضادين هما: (قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية) لخليل عبد الكريم (1997) الذي يزعم أن النبي أقام دولة وسلمها لقبيلته قريش، و(الإسلام وأصول الحكم) للشيخ الأزهري القاضي علي عبد الرازق (1925) الذي كان ينفي أن يكون النبي ملكًا أو أنه أسس دولة، وإنما كان رسولًا نبيًّا فقط.

ولكي نستكشف النظرية الإسلامية حول الشرعية السياسية فيما بعد النبي الأكرم، أي في تجربة الخلفاء الراشدين، لا بد أن نواصل النظر في كتب الحديث والتاريخ والكلام والفقه السياسي لكلا الطائفتين السُّنية والشيعية، أو في التراث الإسلامي العام قبل الانقسام الحاد بين الطائفتين في القرون الأولى، كـ (السيرة النبوية) لابن هشام و(تاريخ الرسل والملوك) للطبري، و(الكامل في التاريخ) لابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (1233) و(البداية والنهاية) لابن كثير، إسماعيل بن عمر (1372)، وكتاب (الأموال) لابن زنجويه، حميد بن مخلد بن قتيبة الخراساني و(صحيح البخاري) لمحمد بن إسماعيل البخاري و(صحيح مسلم) لمسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري و(الموطأ) للإمام مالك بن أنس، و(أصول السُّنة) للإمام أحمد بن حنبل، و(كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال) للمتقي الهندي، علي بن حسام الدين (1567)، و(الخراج) لأبي يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم، و(مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب) ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (1201)، و(الإمامة والسياسة) للدينوري عبد الله بن مسلم بن قتيبة و(الأحكام السلطانية) لأبي الحسن الماوردي (1058)، و(الأحكام السلطانية) لأبي يعلى الفراء (1065)، و(التمهيد) للقاضي أبي بكر الباقلاني (1012) و(الفصل بين الملل والنحل) لابن حزم الأندلسي (1064)، و(الملل والنحل) للشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد (1153)، و(غياث الأمم) لإمام الحرم الجويني (1085)، و(تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام) لبدر الدين ابن جماعة (1332)، و(منهاج السُّنة) لأبي العباس أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1328) و(في الفقه السياسي الإسلامي) للكاتب المعاصر فريد عبد الخالق (1998) وكتب المعتزلة، مثل: (المغني في التوحيد والإمامة) للقاضي الهمداني، عبد الجبار بن أحمد (1025) و(شرح نهج البلاغة) لابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (1258).

وسوف نتابع تطور الفكر السياسي السُّني من القول بالشورى إلى تبني حكومة الأمر الواقع والقوة العارية، في كتب مثل (أصول السُّنة) و(المسند) للإمام أحمد بن حنبل، و(صحيح البخاري) و(أنساب الأشراف) للبلاذري أحمد بن يحيى، و(مقالات الإسلاميين) و(الإبانة عن أصول الديانة) للإمام أبي الحسن الأشعري و(غياث الأمم) لإمام الحرمين

عبد الملك بن عبد الله الجويني (1085) و(فضائح الباطنية، والاقتصاد في الاعتقاد) لأبي حامد الغزالي (1111)، و(الكافي، كتاب أهل البغي) لابن قدامة (1232). ثم تطور الفكر السُّني إلى نظرية «الخلافة الدينية» في العهد العباسي، على يد علي بن محمد بن حبيب الماوردي (1058) في كتاب (الأحكام السلطانية) وأبو يعلى الفرّاء (1065) في (الأحكام السلطانية)، وعبد القاهر البغدادي في (الفرق بين الفرق). ونتوقف عند نظرية الشيخ أحمد ابن تيمية (1328) الذي جعل الشريعة محورًا للشرعية بغضّ النظر عن مجيء الحكام عن طريق الشورى أو الغلبة، في كتبه (منهاج السُّنة النبوية) و(السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) و(مجموع الفتاوى، باب الخلافة والملك) و(الاستقامة). ثم ننتهي بالمحطة الأخيرة من تطور الفكر السُّني وهي محطة الديمقراطية الدستورية في العهد العثماني، ونراجع في هذا المجال مجموعة من الكتب التاريخية والفكرية السياسية مثل كتاب (الخلافة أو الإمامة الكبرى) لمحمد رشيد رضا (1935) و(فقه الخلافة، وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية) للسنهوري عبد الرزاق 1926 و(إسلامنا) للإمام حسن البنا للمؤتمر الخامس للإخوان المسلمين و(المسألة الشرقية دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية 1299 ـ 1923) لمحمود ثابت الشاذلي 1989 و(الخلافة الإسلامية) للمستشار محمد سعيد العشماوي، و(قصة الطوائف) لفاضل الأنصاري 2000، و(الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط) لقيس جواد العزاوي 1994 و(النظم السياسية) لأنور الخطيب، و(الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبّان الثورة الكمالية في تركيا) لوجيه كوثراني 1996.

وأما في الجانب الشيعي، فستتابع في الفصل الثالث من الباب الأول كتب الشيعة في الحديث والتاريخ والكلام والفقه السياسي، وعلى رأسها كتاب (نهج البلاغة) للإمام علي بن أبي طالب، الذي جمعه الشريف الرضي محمد بن الحسين (1015) وبالرغم من أنه غير مسند، إلا أنه يُعتبر من أوثق الكتب المقبولة عند الشيعة، وكتاب (فرق الشيعة) للنوبختي، الحسن بن موسى وكتاب (المقالات والفرق) لسعد بن عبد الله الأشعري القمي وكذلك كتاب (الكافي) للشيخ محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الذي جمع فيه أحاديث الإمام محمد بن علي الباقر وابنه جعفر الصادق مؤسسي المذهب الإمامي الجعفري، والذين يُعتبر من أهم كتب الحديث عند الشيعة الاثني عشرية، و(بصائر الدرجات) لمحمد بن فروخ الصفار القمي، و(الغارات) لإبراهيم بن محمد الثقفي و(الإرشاد) و(الأمالي) لشيخ الطائفة الاثني عشرية محمد بن محمد بن النعمان المفيد (1022) و(الشافي في الإمامة) للشريف المرتضى علي بن الحسين (1044). و(مروج الذهب) للمسعودي، علي بن الحسين، و(كتاب سليم بن قيس الهلالي) الذي ينسب إلى مؤلفه سليم الذي يقال إنه عاصر الخلفاء الراشدين، وإنه كتب كتابًا بقي مستورًا ثلاثة قرون ثم ظهر ذلك الكتاب في القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، وانتشر في صفوف الشيعة الإمامية، وشكّل أساسًا لفكرة (الاثني عشرية)، ورغم أن مؤلف الكتاب شخص مجهول، والكتاب فيه تخليط كما يقول

الشيخ المفيد، ويشك بنسبته إلى الهلالي، فقد رأيت ضرورة التوقف عنده، وذلك لدوره الكبير في تطور الفكر الشيعي من الإمامية المفتوحة إلى المحصورة في (الاثني عشرية) واعتماد كثير من الشيعة عليه.

وبالإضافة إلى المصادر السابقة، سنراجع لتغطية محطة رئيسية ثانية في الفكر الشيعي، هي محطة الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر محمد بن الحسن العسكري) كلًّا من كتاب (الهداية الكبرى) للحسين بن حمدان الخصيبي (334هـ)، و(فرق الشيعة) للنوبختي، و(المقالات والفرق) لسعد بن عبد الله الأشعري القمي، و(إكمال الدين وإتمام النعمة) للشيخ محمد بن علي بن بابويه الصدوق (381هـ) و(الفصول المختارة من العيون والمحاسن) و(الرسالة الأولى حول الغيبة) للشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (1022) و(الغيبة) لأبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي (1067)، و(الاحتجاج) لأحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، و(دلائل الإمامة) لمحمد بن جرير الطبري الصغير (411هـ)، و(الغيبة الصغرى) لمحمد الصدر

ولتغطية المحطة الثالثة من تطور الفكر الشيعي، في «عصر الغيبة»، أي «المرجعية الدينية» سنتابع كتب الفقه والتاريخ والأصول الشيعية ككتاب (المقنعة) للشيخ المفيد، و(جامع المقاصد) للشيخ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (1533) و(شرح غوالي اللآلي) لنعمة الله الجزائري (1700) و(رياض العلماء) للميرزا عبد الله الأصفهاني الأفندي (1718) وصولًا إلى تطور المرجعية على يد الشيخ أحمد النراقي (1829) إلى نظرية «ولاية الفقيه» في كتابه الأصولي (عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام)، والشيخ محمد حسن النجفي (1849) في (جواهر الكلام/كتاب القضاء)، والشيخ رضا الهمداني (1892) في (مصباح الفقيه)، والإمام روح الله الخميني (1989) في (الحكومة الإسلامية) و(كشف الأسرار) و(البيع). ونطلّع على آراء المعارضين لنظرية «ولاية الفقيه» مثل الشيخ مرتضى الأنصاري (1864) في كتاب: (المكاسب)، وأبو القاسم الخوئي (1992) في كتاب: (التنقيح في شرح العروة الوثقى / كتاب الاجتهاد والتقليد).

ومن أجل بحث النموذجين الإيراني والسعودي في الحكم الإسلامي، سنراجع في الباب الثاني الدستور السعودي من خلال الأنظمة الثلاثة التي أعلنها الملك فهد عام 1992 وهي: (النظام الأساسي للحكم، ونظام مجلس الشورى، ونظام المناطق أو المقاطعات). وكتاب (النظام السياسي والدستوري للمملكة العربية السعودية) للدكتور أحمد عبد الله بن باز (1998)، و(الدرر السُّنية في الأجوبة النجدية) لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (1972) و(رسائل أئمة دعوة التوحيد) لفيصل بن مشعل بن سعود آل سعود (2001)، و(ملوك العرب) لأمين الريحاني الذي كان مرافقًا لابن سعود في تأسيس دولته، و(لسراة الليل هتف الصباح) لمستشار الملك عبد الله: عبد العزيز بن

عبد المحسن التويجري (1997)، و(السعوديون والحلّ الإسلامي) لمحمد جلال كشك (1980)، و(السياسة الخارجية السعودية منذ عام 1945) لغسان سلامة (1980) وكتب معارضين سعوديين مثل: (العلماء والعرش) لأنور عبد الله (2004)، و(صراع الأجنحة في العائلة السعودية) لفهد القحطاني (1987)، و(الإسلام والعرش، الدين والدولة في السعودية) لأيمن الياسيني (1990)، و(العقيدة والسياسة في السعودية) لفؤاد إبراهيم (2010) وموقع تجمع طلاب جامعة الملك سعود، وموقع حقوق الإنسان والمجتمع المدني في السعودية.

كما سندرس دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الصادر عام 1979 والمعدل سنة 1989 ومن أجل إلقاء بعض الضوء على دور «ولاية الفقيه» والمرجعية الدينية، نعود إلى دستور 1906، ومسودة الدستور المقترح من قبل الحكومة الثورية المؤقتة، وذلك من خلال (موقع الشيخ فضل الله النوري) وموقع (مجلس الخبراء) و(وثائق مجلس خبراء الدستور) المنشورة من قبل دائرة العلاقات العامة والأمور الثقافية في مجلس الشورى الإسلامي (1985) و(صحيفة النور) التي تجمع كل أقوال وخطب الإمام الخميني، ومذكرات الشيخ حسين علي المنتظري رئيس مجلس خبراء الدستور، في موقع (المنتظري)، و(مجلة انديشه قم، مركز مطالعات وباسخكوئي به شبهات) باللغة الفارسية، وكتاب علي عبد الله كريم (2008): (دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية).

وسوف نتابع بحث النظرية السياسية الإيرانية الحديثة وتطورها من المرجعية الدينية إلى نظرية ولاية الفقيه، ونقرأ عملية الانتقال الشاقة من الشرعية الدينية إلى الشرعية الدستورية، وما جرى من أحداث في ثورة «المشروطة» في بداية القرن العشرين، وذلك من خلال موقع (فضل الله النوري) وخصوصًا (رسالة حرمة المشروطة) التي ألّفها الشيخ فضل الله النوري (1909) أحد قادة المشروطة المشروعة الذي أعدمه الثوار بتهمة الانحياز إلى جانب الاستبداد والشاه محمد علي (1906 ـ 1909)، و(موقع مجلس الخبراء الإيراني) وكتاب (تنبيه الأمة وتنزية الملة) لأحد قادة المشروطة المرجع النجفي الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني (1936) ودراسة حديثة للشيخ محسن كديور (2007) تحت عنوان (سياست نامه خراساني، قطعات سياسي در آثار بيشكامان إسلام سياسي در إيران معاصر). ثم نتابع تطور فكر الإمام الخميني (1989) زعيم الثورة الإيرانية ومؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية، من خلال كتبه وأقواله وخطبه ووصاياه، ونتوقف عند أول كتاب له ألّفه عام 1941 وهو كتاب (كشف الأسرار) الذي طرح فيه ضرورة هيمنة الفقهاء الشيعة على الحكومة ومجلس النواب، ثم تبنيه لفكرة تصدي الفقهاء أنفسهم لتشكيل الحكومة الإسلامية، في أبحاثه التي ألقاها في النجف عام 1969 والتي طبعت بعدئذ تحت عنوان (الحكومة الإسلامية) وكذلك في كتاب (البيع) سنة 1975، ثم تبنّيه لفكرة الجمهورية

الإسلامية أثناء الثورة عام 1978 وإعلان التزامه بالدستور عام 1979، وتأكيده في وصيته التي كتبها سنة 1983 على انتخاب القائد من قبل الشعب، ثم إعلانه لنظرية (الولاية المطلقة للفقهاء) سنة 1988 وذلك في خطاب تاريخي وجّهه إلى السيد علي الخامنئي رئيس الجمهورية آنذاك، كما ورد في (صحيفة النور، الجزء 20) الجامعة لخطبه وأقواله، وصحيفة كيهان، العدد رقم 13223 المؤرخ 16 جمادى الأولى 1408 هـ المصادف 6/ 1/ 1988 م ثم ميله قبيل وفاته بأسابيع إلى الفصل بين المرجعية الدينية والقيادة السياسية، وانتخاب القائد من قبل مجلس الخبراء. (في رسالة له إلى رئيس مجلس مراجعة الدستور، رئيس مجلس الخبراء الشيخ علي المشكيني) حسبما جاء في كتاب (قيادة آية الله الخامنئي.. الخلفيات والمباني) لعلي المؤمن (1991) وندعم ذلك (بمذكرات الشيخ حسين علي المنتظري (2001)) المرشح السابق لولاية عهد الخميني، موقع (المنتظري) وكتاب تقي صوفي نياركي (نظرة على أفكار الإمام الخميني من المشروطة).

أما النظرية السياسية السعودية، فسوف نتلمس ملامحها في الفكر الوهابي والتجربة السعودية الأولى (1744 ـ 1818) القائمة على التحالف التاريخي بين آل سعود وآل الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) في أواسط القرن الثامن عشر (1745) والممتد إلى الدولة السعودية الثالثة المعاصرة التي نشأت في بداية القرن العشرين. ذلك الفكر الذي يشكّل استمرارًا للفكر السُّني الأموي الذي أرساه الإمام أحمد بن حنبل في (أصول السُّنة) وابن تيمية (1328) في (منهاج السُّنة النبوية، وباب الخلافة والملك من مجموع الفتاوى) وهو فكر يقوم على شرعية الأمر الواقع «والقوة العارية»، ونتوقف مليًّا عند الفكر الوهابي الذي يضفي الشرعية الدينية على النظام السعودي باعتباره حاملًا لراية التوحيد والدفاع عن المذهب الوهابي. وسنراجع في ذلك كتب الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1791) ورسائله الواردة في أهم موسوعة وهابية هي (الدرر السُّنية في الأجوبة النجدية) لعبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، (1972)، و(تاريخ نجد) للشيخ حسين بن غنام (1790) و(عنوان المجد في تاريخ نجد) لعثمان بن بشر النجدي (1835) و(لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب) لحسن بن جمال بن أحمد الريكي (1818) وكتاب (لسراة الليل هتف الصباح) لمستشار الملك عبد الله، عبد العزيز التويجري (1997) بالإضافة إلى مواقع كبار العلماء في السعودية مثل مفتي المملكة العربية السعودية المعاصر، عبد العزيز بن باز (1999) وعبد الرحمن بن ناصر البراك (ولد 1933) ومحمد بن صالح العثيمين (2001)، و(فتاوى هيئة كبار العلماء) و(اللجنة الدائمة للإفتاء) و(الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة) إصدار الندوة العالمية للشباب المسلم، و(العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة) للشيخ سفر الحوالي (1982). كما سنتابع الموقف السعودي السلبي من الديمقراطية من خلال عدد من الكتب مثل (حقيقة الديموقراطية) لمحمد شاكر الشريف، و(الإسلاميون

وسراب الديموقراطية) لعبد الغني بن محمد الرحال، و(الشورى.. لا الديموقراطية) لعدنان علي رضا النحوي، و(الديموقراطية دين) للشيخ السلفي الأردني عاصم المقدسي. وإلى جانب ذلك سوف نستأنس ببعض أدبيات المعارضة التي تسلط مزيدًا من الضوء على الفكر السياسي السعودي مثل (مساءلة الدولة السعودية) لمضاوي الرشيد (2009) و(خصائص وصفات المجتمع الوهابي السعودي) لأنور عبد الله (2004)، و(العقيدة والسياسة في السعودية) لفؤاد إبراهيم (2010) وكتاب (الإمامة العظمى عند أهل السُّنة والجماعة) للشيخ عبد الله بن عمر الدميجي (1987) وهو كاتب ينتمي إلى الحركة السلفية ولكنه يميل إلى الشورى.

ولدى بحثنا آفاق التطور نحو الشرعية الدستورية في السعودية وإيران، في الباب الثالث من الكتاب، سوف نستعرض في الفصل الأول: الفكر السعودي المحافظ الرافض للتطور الديمقراطي، من خلال (فتاوى ومقالات) المفتي السابق الشيخ عبد العزيز بن باز، والمتوفرة على موقعه الخاص على شبكة المعلومات، وكتاب سفر الحوالي (العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة) الموجود على موقع الحوالي. كما سنطلع على فكر (حركة الصحوة) الإصلاحية التي انطلقت في التسعينيات من خلال (مذكرة النصيحة) التي قدمها الشيخ سليمان العودة والحوالي والشيخ عبد الله بن جبرين إلى الملك فهد، في صيف عام 1992، كما سنطلع على الفكر الراديكالي الذي يجرّد النظام السعودي من الشرعية الدينية من خلال كتب الدكتور محمد بن عبد الله المسعري رئيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» وهي: «الأدلة القطعية على عدم شرعية الدولة السعودية» و«طاعة أولي الأمر» و«محاسبة الحكام» وكتاب «الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية» لأحد المقرّبين من تنظيم القاعدة وهو عاصم محمد طاهر المقدسي. ونرصد الدعوات لإقامة الخلافة كبديل عن نظام آل سعود من خلال كتاب (السياسة الشرعية) لمحمد بن عبد الله السيف الجابر آل أبو عينين التميمي، الصادر عن (الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية) التابعة لتنظيم القاعدة، والمنشور على موقعها الرسمي سنة 2007 وكذلك المعارض الوهابي (المهدي المنتظر): حسين بن موسى اللحيدي، من خلال موقعه الرسمي على النت. وسوف نطلع على بيانات ومنشورات الدكتور سعد الفقيه، مؤسس (حركة الإصلاح)، من خلال موقعه على النت وبعض الرسائل المتبادلة معه، وكذلك كتاب (أسئلة الثورة) للشيخ سلمان العودة، الذي دعا فيه إلى الديمقراطية والتعاقد بين الحاكم والمحكوم. ونتابع البيانات والمذكرات والعرائض التي أصدرها الإصلاحيون الداعون إلى الملكية الدستورية، بزعامة الدكتور متروك الفالح عضو هيئة التدريس في كلية الأنظمة والعلوم السياسية في جامعة الملك سعود، كمذكرة (الإصلاح الدستوري أولًا) وعريضة (معالم في طريق الملكية الدستورية) المتوفرة على (موقع حقوق الإنسان في السعودية) إضافة إلى البيانات المختلفة التي أصدرتها جمعية الحقوق المدنية والسياسية، وحزب الأمة الإسلامي، من خلال

الصحافة ومواقع الأنترنت. وأخيرًا كتب المعارضة السعودية، ككتاب (مساءلة الدولة السعودية) للكاتبة مضاوي الرشيد، و(العقيدة والسياسة في السعودية) لفؤاد إبراهيم، و(صراع الأجنحة في العائلة السعودية) لفهد القحطاني.

وفي الفصل الثاني سوف نلاحظ آفاق التطور الدستوري في الفكر الشيعي الإيراني، ونسلط الضوء على الصراع الخفي والمستمر بين أنصار التيارين الديني والديمقراطي، أو ما عُرف قديمًا بـ«المشروطة» و«المشروعة»، حيث تمثّل الأول برئيس مجلس الخبراء السابق الشيخ علي مشكيني (توفي 2007)، ورئيس مجلس صيانة الدستور الشيخ أحمد جنتي (ولد 1927) وعضو مجلس «الخبراء» المرجع الديني الشيخ محمد تقي مصباح يزدي (ولد 1934)، والأستاذ في الحوزة العلمية في قم الشيخ أحمد الواعظي، وآخرين. ومن أجل عرض هذا الرأي سنطالع مؤلفات مصباح يزدي (2001): (نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه) و(النظرية السياسية الإسلامية/ الإسلام والديموقراطية) ووثائق (مجلس الخبراء) و(صحيفة النور) للإمام الخميني، وكتاب (نظريات الحكم والدولة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي) لمحمد مصطفوي (2002) و(الفكر السياسي الشيعي) لأحمد واعظي (2004)

وفي الطرف المقابل، سنطلع على رأي المرجع الشيعي أبو القاسم الخوئي (1993) الرافض لنظرية ولاية الفقيه، في كتابه (الاجتهاد والتقليد، التنقيح في شرح العروة الوثقى) ورأي الفقيه العراقي محمد باقر الصدر، الجامع بين الإسلام والديمقراطية، في كتبه: (لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية)، و(خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء) (1979). كما سنطلع على رأي منظر «ولاية الفقيه» الشيخ حسين علي المنتظري، رئيس مجلس خبراء الدستور 1979، الداعي إلى انتخاب الإمام من قبل الشعب، في كتابه (دراسات في ولاية الفقيه)، وتلميذ المنتظري الشيخ محسن كديور، الذي يرفض نظرية ولاية الفقيه ويراها مناقضة للديمقراطية. موقع كديور (2007): (ولاية الفقيه والديموقراطية) و(مجلة مدرسة): بحث عن: (إعادة قراءة نظرية العلماء الأبرار)، والذي انتقد فيه نظرية الإمامة الإلهية وذهب إلى أن الأئمة مجرد علماء أبرار غير منصوص عليهم من الله.

أحمد الكاتب

لندن

2012/6/1

الباب الأول:

الشرعية السياسية في الفكر الإسلامي

الفصل الأول:

الشرعية السياسية
من النبي محمد ﷺ إلى الخلفاء الراشدين

قبل أن نتحدث عن الشرعية السياسية في الإسلام، لا بدّ أن نتوقف عند مسألة هامة هي مسألة الدولة في الإسلام، وفيما إذا كان الإسلام دينًا فقط؟ أم دينًا ودولة؟ وهل أقام الرسول محمد ﷺ دولة في المدينة؟ وهل أوصى باستمرارها بعده؟ لنصل بعد ذلك إلى بحث طبيعة الشرعية السياسية لتلك الدولة وهل قامت على أساس القوة واستمرت على أساس العهد والوصية إلى شخص معين أو سلالة معينة؟ أو قامت على أساس الشورى؟ أم أن النبي لم يُقِم دولة ولم يوصِ إلى أحد ولم يتحدث عن النظام السياسي وإنما ترك الأمر للمسلمين لكي يقرروا ما يشاؤون ويبنوا نظامهم السياسي كما يريدون، وأن المسلمين أقاموا أنظمة سياسية مختلفة حسب اجتهادهم فبعضها قام على الشورى والاختيار، وبعضها أو معظمها قام على أساس القوة والسيطرة، وأن النظريات «الإسلامية» التي قدّمها الفقهاء عبر التاريخ لم تكن إلا صدى للواقع السياسي في أزمانهم، وإن حاولوا تغليفها بطابع إسلامي من القرآن والسُّنة.

المبحث الأول: هل أقام الرسول الأكرم دولة؟

أُثير هذا السؤال عشية سقوط «الخلافة العثمانية» في تركيا سنة 1924 وقد تصدّى الشيخ المصري الأزهري القاضي علي عبد الرازق (1888 ـ 1966) لبحث هذا الموضوع فخرج على الرأي العام الإسلامي المؤمن بالخلافة، والساعي من أجل إعادتها، لا ليقول: إن الخلافة العثمانية كانت غير شرعية، وإنما لينسف الخلافة من أساسها وينفي ارتباطها بالإسلام، بل وذهب أكثر من ذلك فنفى تأسيس النبي محمد ﷺ لدولة في المدينة، وقال إنه لم يكن إلّا رسولًا لدعوة دينية خالصة لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وإن أبا بكر لم يكن سوى ملك عربي[1].

---

(1) عبد الرازق، علي 1925، **الإسلام واصول الحكم**، ص 145، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2000 و**تراث الفكر السياسي الإسلامي**، جمع وإعداد يوسف أيبش وكوسوجي ياسوشي، الناشر: تراث، بيروت، الطبعة الثانية 2005.

ومع أن عبد الرازق اعترف بوجود بعض المظاهر السياسية في تجربة النبي، كالجهاد والزكاة، إلّا أنه قال بعدم دلالة ذلك على وجود حكومة أو دولة أو أي شيء من نزعات السياسة وأعراض الملك[1]. وتبعًا لذلك نفى أن تكون الوحدة العربية التي وجدت في زمن النبي وحدة سياسية بأي وجه من الوجوه[2]. وأكّد أن العرب كانوا، يوم توفي النبي، دولًا شتى، على قدر ما تسمح به حياة العرب يومئذ من معنى الدولة والحكومة[3].

وفي مقابل ذلك يتبنى كاتب مصري معاصر هو خليل عبد الكريم رأيًا يقول بأن النبي أقام في الجزيرة العربية دولة دينية مركزية وسلّمها لقريش[4]. وإن أداء الصدقات والجزية وتوريدها للدولة في يثرب دليل على الولاء والخضوع لدولة قريش خضوعًا كاملًا[5].

وربما كان من الصعب قبول رأي عبد الرازق بنفي تأسيس النبي لأية دولة أو حكومة، ومن الأصعب القبول بتأسيس النبي لدولة مركزية وتسليمها لقريش. وذلك لأن مفهوم الدولة آنذاك يختلف عن المفهوم الحديث الذي تبلور لاحقًا. ويكفي أن نعرف أن النبي محمدًا أزاح ملكًا كان على شرف التتويج في المدينة هو عبد الله بن أُبيّ بن سلول، وأقام سلطة وعيّن أمراء وولاة وكان يعين نائبًا له في المدينة عندما يغادرها، وجيَّش الجيوش وجبى الزكاة، وعقد تحالفات سياسية مع اليهود والنصارى، وسنّ قوانين وأقام حدودًا. وهذا هو معنى الدولة أو الحكومة في ذلك الزمان. وإن كانت النبوة فوق الدولة والحكومة، لأنها كانت تعنى بشؤون العقيدة والأخلاق والعبادات والأحكام الشرعية. وكانت الحكومة أو السلطة التي أقامها النبي في المدينة مظهرًا من مظاهر الدين الإسلامي الذي ينطوي بالتأكيد على جوانب سياسية عديدة كالجهاد وجباية الزكاة وترتيب العلاقات الدولية مع سائر دول الجوار.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن محافظة النبي على الممالك العربية التي أسلمت في زمانه، في اليمن والبحرين وعمان، وعدم تدخله في شؤونها السياسية الداخلية يتعارض مع دعوى المركزية، ويدلّ على نمط معين في العلاقة بين النبي والملوك العرب بما يشبه الفيدرالية أو الكومنولث في المصطلح السياسي الحديث.

---

(1) **الإسلام واصول الحكم**، ص 167.

(2) المصدر نفسه، ص 169.

(3) المصدر نفسه، ص 170.

(4) عبد الكريم، خليل 1997، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص 186، مؤسسة الانتشار العربي بيروت وسينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1997 .

(5) عبد الكريم، خليل 1995، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، ص 155 ـ 156 سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1995.

وبغضّ النظر عن ذلك الجدل، فلا شك أن النبي محمدًا ﷺ كان يتمتع باعتباره رسولًا، بشرعية دينية مباشرة من الله تعالى الذي يأمر المسلمين بطاعته بعد طاعة الله[1]. ومع ذلك فإنه أسّس حكومته في المدينة على أساس الشورى والبيعة والتعاقد مع المسلمين. كما سنرى ذلك لاحقًا.

بيعة العقبة سنة 622

وقد بدأت الخطوة الأولى من مشروع السلطة بأسره ببيعة مجموعة من المسلمين من أهل يثرب من قبيلتي الأوس والخزرج، الذين قدموا إلى مكة للحج، في حزيران من سنة 622 على توفير الحماية للرسول المضطهد، في مدينتهم، والدفاع عنه كما يدافعون عن نسائهم وأبنائهم، في مقابل انخراط النبي في مجتمعهم والالتزام بمحاربة من حاربوا ومسالمة من سالموا[2]. ورغم أن هذه البيعة لم تتضمن أية إشارة إلى الحكم والسلطان إلا أنها عُرفت ببيعة الحرب واتخذت طابعًا سياسيًا، ومهّدت الطريق نحو قيام حكومة الرسول، وقضت على محاولة كانت تجري في تلك الأيام لتتويج الزعيم القبلي عبد الله بن أُبّي بن سلول ملكًا على يثرب[3]. وبعد حوالي ثلاثة أشهر من تلك البيعة هاجر الرسول (في سبتمبر/أيلول 622) إلى يثرب التي أصبحت تُعرف بـ«المدينة» مع مجموعة من المسلمين من أهل مكة. وبدأ بوضع اللبنات الأولى للمجتمع الإسلامي الوليد حيث بنى المسجد وأخذ يدعو إلى الإسلام، ولكنه لم يعلن قيام دولة إسلامية فور وصوله إلى المدينة، حيث كان المسلمون حينها أقلية صغيرة فيها إلى جانب المشركين واليهود

---

(1) كما في الآيات التالية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: 59] و﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا﴾ [النور: 51] و﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 36] و﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا﴾ [الحشر: 7] و﴿إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ [النساء: 105] و﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: 64] و﴿مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: 80].

(2) المطلبي، محمد بن إسحاق بن يسار (768)، **السيرة النبوية**، ج2 ص 303 ـ 304، المعروفة بسيرة ابن هشام، محمد عبد الملك الحميري (833)، حقّق أصلها، وضبط غرائبها، وعلق عليها محمد محيي الدين عبد الحميد، نشر: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، بميدان الازهر بمصر 1963 مطبعة المدني، 295 ش رمسيس بالقاهرة 827851 / موقع مكتبة يعسوب الدين، بتاريخ 1/ 11/ 2009.

(3) المصدر نفسه، ج2 ص 423.

الأقوياء[1]. وكانت أول خطوة سياسية خطاها الرسول في المدينة هي توحيد المسلمين المهاجرين (أهل مكة) والأنصار (أهل المدينة) والمؤاخاة بينهم، وموادعة اليهود الذين عقد معهم اتفاقية، في مواجهة قريش والمشركين[2].

ومع أن هذه الاتفاقية (الصحيفة) أسّست لمرجعية النبي محمد ﷺ في حلّ الخلافات بين الموقّعين عليها من القبائل العربية المسلمة واليهودية، مما أعطى النبي دورًا قياديًا في المدينة، إلا أن الصحيفة لم تصرّح بقيام دولة إسلامية أو رئاسة النبي لها، وتركت لليهود حرية الاحتفاظ بقواتهم الخاصة في داخل المدينة[3].

وكانت الخطوة الثانية نحو تأسيس الدولة بعد هجرة الرسول إلى المدينة هو الإذن للمسلمين بالقتال دفاعًا عن أنفسهم، بعد أن كانوا يؤمرون بالصبر على الأذى والصفح عن أعدائهم في مكة[4]. وهذا ما أدى إلى تضاعف قوة المسلمين بسرعة خلال بضع سنوات، والاستقلال بالمدينة، والصمود أمام تحالف قريش والمشركين واليهود، الذين شنّوا حملة كبرى للقضاء عليهم في معركة الأحزاب في السنة الخامسة للهجرة (سنة 627م) ثم عقد صلح الحديبية مع قريش في أواخر السنة السادسة للهجرة (628م) وتحقيق الانتصار الكبير بعد ذلك بسنتين بفتح مكة دون قتال.

النبي الأكرم والشورى

وبالرغم من تمتع النبي محمد ﷺ بشرعية سماوية كرسول إلا أن الشورى كانت معلمًا من معالم حكومته في المدينة، كما ورد في القرآن الكريم: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[5]. و﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾[6] ولذلك تريّث النبي في اتخاذ قرار الحرب في معركة بدر التي وقعت في السنة الثانية من الهجرة (623م)، عندما خرج لاعتراض قافلة قريش القادمة من الشام فواجه بدلًا من ذلك جيشًا كبيرًا في بدر، التي كانت خارج إطار الاتفاقية التي عقدها مع الأنصار (أهل المدينة) في بيعة العقبة، والتي

(1) وكانوا ثلاث قبائل: بنو قينقاع: 700 رجل، وبنو النضير: 500 رجل وبنو قريظة: 700 رجل.
(2) ابن هشام، ج 2 ص 349 ـ 351.
(3) المصدر نفسه، ج2 ص 404 ـ 405.
(4) حيث نزل قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: 39] ثم نزل قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193].
(5) سورة الشورى، الآية: 38.
(6) سورة آل عمران، الآية: 159.

تنصّ على توفير الأمن والحماية للرسول في المدينة، ولم يتخذ قرار الحرب إلا بعد استشارة الأنصار وإعلانهم الاستعداد للمساهمة فيها[1]. وهناك أمثلة أخرى على التزام النبي بالشورى خاصة في الأمور الدنيوية التي لم ينزل بها قرآن أو أمر من السماء، كما حدث في الخروج من المدينة إلى معركة أُحد، وتراجع النبي عن مشروع اتفاقية عقدها مع قبيلة غطفان أثناء معركة الأحزاب بعد رفض الأنصار لها[2].

الدعوة السلمية للإسلام

استمرت حركة الدعوة إلى الإسلام بصورة عامة على أساس مبدأ «لا إكراه في الدين». ولم يكن النبي يستخدم القوة في الدعوة للإسلام، وإنما للدفاع عن النفس. وقد نجح الرسول في فترة الهدنة مع قريش بعد صلح الحديبية في أن يبعث برسله إلى الملوك المحيطين به من العرب والعجم، يدعوهم إلى الإسلام[3]. وقد لبى نداءه ملوك عمان والبحرين واليمن، وأسلموا طوعًا وسلمًا وهم بعيدون عن المدينة في الأطراف الشرقية والجنوبية والجنوبية الغربية من الجزيرة العربية. وعندما فتح الرسول مكة في السنة الثامنة للهجرة (630) لم يجبر أحدًا على الإسلام، بل جمع أهلها المشركين الذين كانوا يناصبونه العداء لسنوات طويلة ثم قال لهم: «**اذهبوا فانتم الطلقاء**» فأسلم أهلها طوعًا خلال أيام[4]. ولم يكن يحول دون العرب والإسلام سوى قريش، وعندما أسلمت قريش فتح الباب واسعًا أمام انتشار الإسلام وأخذ العرب يدخلون في دين الله أفواجًا، وانهالت الوفود الملبّية لنداء الإسلام من كل صوب على المدينة، في العام التاسع للهجرة (631) حتى سُمّي عام الوفود[5].

---

(1) ابن هشام، ج 2 ص 448.

(2) المصدر نفسه، ج3 ص 708.

(3) بعث دحية بن خليفة الكلبي إلى قيصر، ملك الروم، وبعث عبد الله بن حذافة السهمي إلى كسرى، ملك فارس، وبعث عمرو بن أمية الضمري إلى النجاشي، ملك الحبشة، وبعث حاطب بن أبي بلتعة إلى المقوقس، ملك الاسكندرية، وبعث عمرو بن العاص السهمي إلى جيفر وعياذ ابني الجلندى الأزديين، ملكي عُمان، وبعث سليط بن عمرو، أحد بنى عامر بن لؤي، إلى ثمامة بن أثال، وهوذة بن علي الحنفيين، ملكي اليمامة، وبعث العلاء بن الحضرمي إلى المنذر بن ساوى العبدي، ملك البحرين، وبعث شجاع بن وهب الأسدي إلى الحارث بن أبي شمر الغساني، ملك تخوم الشام. وبعث شجاع بن وهب إلى جبلة بن الأيهم الغساني، وبعث المهاجر بن أبي أمية المخزومي إلى الحارث بن عبد كلال الحميري، ملك اليمن. المصدر نفسه، ج 4 ص 1026.

(4) المصدر نفسه، ج4 ص 871.

(5) المصدر نفسه، ج 4 ص 986.

وفي الحقيقة لم يكن الإسلام بعيدًا جدًا عن ثقافة العرب وعاداتهم وتقاليدهم، فهم كانوا على دين إبراهيمﷺ، أو ما تبقّى منه، وكانوا يحجون إلى البيت الحرام ويختتنون، ولكنهم كانوا يشركون بالله ويعبدون الأصنام، وقد تركّزت دعوة النبي بالدرجة الأولى على محاربة الشرك وعبادة الأصنام. ولم يكن يهم الرسول سوى إعلان التوحيد والالتزام بالإسلام وعلى رأس ذلك إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. ولم يكن يهتم كثيرًا بذوبان العرب في دولة المدينة، أو التخلي عن الملك لصالح قريش، كما يقول خليل عبد الكريم[1]، حيث لم يكن الرسول يتدخل كثيرًا في أمور السياسة المحلية للقبائل والشعوب التي كانت تعلن الإسلام. بل كان يخاطب الملوك المعاصرين له ويدعوهم إلى الإيمان برسالته ويعِدهم بالمحافظة على ملكهم تحت أيديهم[2]. وقد خلت رسائله إلى كسرى وقيصر وعظيم القبط من أية دعوة للتنازل له عن الملك، وإنما تضمنت فقط دعوتهم إلى الدخول في الدين الجديد[3]. وتطبيقًا لذلك الوعد حافظ الرسول على استقلال الملوك الذين أسلموا على يديه وعيّنهم في أماكنهم[4].

وأما العمال الذين كان يرسلهم النبيّ إلى الإمارات والممالك العربية فإنما كان بهدف تعليم الدين وجباية الزكوات وممارسة القضاء. ويبدو ذلك بوضوح من خلال عهد النبي إلى معاذ بن جبل وأهل اليمن، الذي جاء فيه: «هذا عهد محمد بن عبد الله رسول الله إلى

---

(1) عبد الكريم، خليل 1997: **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص 186.

(2) فقد أرسل الرسول رسالة إلى باذان عامل كسرى على اليمن: «إن أسلمت أعطيتك ما تحت يديك، وملّكتك على قومك». وجاء في رسالته إلى ملك اليمامة هوذة بن علي: «أسلم تسلم، وأجعل لك ما تحت يديك». وجاء في رسالته إلى ملكي عمان جيفر وعبد ابني الجلندى: إني أدعوكما بدعاية الإسلام، أسلما تسلما، وإنكما إن أقررتما بالإسلام وليتكما». وبعث إلى أمير الغساسنة في دمشق الحارث بن شمر الغساني كتابًا يعده فيه بأن يبقى له ملكه إن أسلم». راجع: **تاريخ ابن خلدون** (1406) ج2 ص 36 وج2 ص 38 والمجلسي، محمد باقر (1699): **بحار الأنوار**: ج18 ص138 باب11 ح39، وج21 ص184 ب28 ح 22 والأحمدي الميانجي، علي بن حسين (2000): **مكاتيب الرسول**، ص 120 و122 وص 145 وص156 وص 162 وص 285 وص 299 وص 301.

(3) الطبري، محمد بن جرير (922)، **تاريخ الرسل والملوك**، ج 2 ص 132، مكتبة مشكاة الإسلامية، على العنوان التالي:

http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=13&book=620.

(4) كما فعل مع ملوك اليمن: فروة بن مسيك المرادي، والأشعث بن قيس، وصرد بن عبد الله الأزدي، والحارث بن عبد كلال الحميري والنعمان. وكما فعل مع عدي بن حاتم ملك طي وجيفر وعياذ ابني الجلندى الأزديين، ملكي عمان، والمنذر بن ساوى العبدى، ملك البحرين. ابن هشام، ج 4، ص 1008 وص 1026.

معاذ بن جبل وأهل اليمن حين ولاه أمرهم فيهم... وأن يكون أبًا رحيمًا يتفقد صلاح أمورهم... وإني لم أبعث عليكم معاذا ربًا (أي رئيسًا)، وإنما بعثته أخًا ومعلمًا ومنفذًا لأمر الله تعالى ومعطيًا الذي عليه من الحق مما فعل، فعليكم له السمع والطاعة والنصيحة في السرّ والعلانية، فإن تنازعتم في شيء أو ارتبتم فيه فردّوه إلى الله وإلى كتابه عندكم، فإن اختلفتم فردوه إلى الله وإلى الرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلكم خير لكم وأحسن تأويلًا»[1]. وأما بالنسبة إلى الأمراء والملوك العرب الذين كانوا يرفضون الإسلام (وخاصة اليهود والنصارى منهم) فقد كان النبي يصالحهم على دفع الجزية في مقابل المحافظة على استقلالهم. كما فعل مع يوحنا بن رؤبة النصراني صاحب أيلة، وأكيدر بن عبد الملك الكندي أمير دومة الجندل، وأهل جرباء وأذرع (من أطراف الشام) في السنة التاسعة للهجرة (631)[2].

ومثلما رفض النبي الأكرم تسليم السلطة إلى قريش من بعده، رفض أيضًا تسليمها إلى قبائل أخرى، وكان ذلك مدار بحث بينه وبين أحد زعماء قبيلة بني حنيفة قبيل هجرته إلى المدينة، عندما ذهب إليها وهي تضرب منازلها في مكة للحج، وعرض عليها الإسلام في أيام اشتداد الحصار القرشي عليه، حيث قال له رجل من بني عامر بن صعصعة، يقال له بيحرة بن فراس: أرأيت إن نحن بايعناك على أمرك ثم أظهرك الله على من خالفك، أيكون لنا الأمر من بعدك؟ فقال له النبي: **الأمر إلى الله يضعه حيث يشاء**[3].

نخلص من كل ذلك إلى أن النبي محمدًا ﷺ أقام سلطة معينة في المدينة، خلافًا لما ذهب إليه علي عبد الرازق، ولكن سلطته كانت سلطة دينية بالدرجة الأولى فوق الدول والممالك والإمارات، ولم تكن سلطة سياسية قاهرة، ولا دولة مركزية قرشية، على العكس مما ذهب إليه خليل عبد الكريم.

هل أعطى النبي شرعية دينية لأحد من بعده؟

والسؤال الأهم الآن هو: هل أسّس النبي دولته في المدينة لتستمر من بعده في خلفائه بتلك الصفة الدينية نفسها؟ وهل عيّن أحدًا خليفة له؟ وبعبارة أخرى: هل أعطى شرعية دينية لأحد من بعده؟ أم أن تلك الدولة كانت خاصة به كنبيّ؟ وأن الدول الأخرى التي تأتي بعده ستكون مدنية لا دينية؟ وأن شرعيتها تنبع من الناس لا من الله؟

من الواضح أن الإسلام ليس دينًا يهتم بعلاقة الإنسان بخالقه فقط من خلال العبادات والالتزام بالقيم الأخلاقية، بل إنه يتضمن جوانب سياسية وقانونية واقتصادية وعسكرية،

(1) الأحمدي الميانجي، علي بن حسين (2000): **مكاتيب الرسول**، ص213 و238.

(2) ابن هشام، ج 4 ص 1012.

(3) المصدر نفسه، ج2 ص 39 ـ 40.

كالجهاد والزكاة والجزية والاتفاقيات الدولية والحدود والتعزيرات وقوانين الأحوال الشخصية وما إلى ذلك، وكل هذه أمور تحتاج إلى إقامة دولة لتنفيذها. وفي الوقت نفسه هناك غموض في مسألتي الدولة والخلافة بعد النبي. إن جباية الزكاة والجزية تشكل علامة على دور الدولة في زمن النبي، ولكن التمعن بقانون الزكاة وطريقة تطبيقه يكشف عن ارتباط المركزية في أيام النبي فقط، وذلك حسبما يفهم من هذه الآية التي تخاطبه بالقول: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوٰتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ وَٱللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[1] والتي لا تتحدث عمن يأخذ الصدقات بعد النبي. وإذا نظرنا إلى آيات الزكاة في القرآن وهي حوالي ثلاثين آية فإنا لا نجدها مربوطة بنظام سياسي أو أي حاكم، وإنما مطلقة أو مقرونة مع الصلاة، ويتوجّه الخطاب فيها إلى المسلمين مباشرة ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[2]. ولئن كان النبي قد قام بنفسه بجباية الزكاة في بعض الحالات، فإنه في حالات أخرى خوَّل بعض أمراء القبائل بجباية الزكاة وتوزيعها على فقرائهم، ولم يطلب منهم إرسالها إليه[3]. وهذا ما يؤكد عدم ارتباط الزكاة بدولة المدينة كثيرًا، فضلًا عن إيكال أمر جبايتها إلى حكومة معينة أو رجل معين بعد النبي. وقد اختلف المسلمون بعد النبي حول الموضوع، ورفض بعضهم كمالك بن نويرة تسليمها إلى الخليفة الأول أبي بكر، الذي ارتأى أخذها بالقوة، بينما فوّض الخليفة الثالث عثمان بن عفان إخراجها للمسلمين[4].

وأما الأمر بإقامة الحدود كجلد الزاني وقطع يد السارق كآية: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[5] و﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[6]، فإن الأمر فيها موجه أيضًا إلى المسلمين عمومًا وليس إلى الحكام، وإن كان يعتبر من مواضيع السيادة في أي بلد، ولكنه قد ينفذ بواسطة القضاة، أو الحكام الذين يختارهم المسلمون. وهكذا بقية الأمور التي تحتاج إلى سلطة من أجل تطبيقها، كالجهاد

---

(1) سورة التوبة، الآية: 103.

(2) سورة البقرة، الآية: 43.

(3) كما فعل مع مالك بن نويرة في بني يربوع، والجلندى في عمان، وعدي بن حاتم في طي وآخرين. المصدر نفسه، ج4، ص 1019.

(4) الامام مالك، **الموطا**، كتاب الزكاة، حديث رقم 591: حدثني يحيى عن مالك عن ابن شهاب عن السائب بن يزيد أن عثمان بن عفان كان يقول: هذا شهر زكاتكم فمن كان عليه دين فليؤد دينه حتى تحصل أموالكم فتؤدون منه الزكاة.
http: //www.islamweb.net/newlibrary / display _ book. php?idfrom = 606 & idto = 609 & bk_no = 7&ID = 181.

(5) سورة النور، الآية: 2.

(6) سورة المائدة، الآية: 38.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والقصاص، فإنها يمكن أن توكل إلى أية حكومة مدنية منبثقة عن الشعب، وليس بالضرورة إلى حكومة «دينية».

دعاوى الوصية عند السُنة والشيعة

ورغم تلك الملاحظات، فقد اشتهر بين السُّنة والشيعة، في القرون اللاحقة، القول بأن النبي قد عيَّن خليفة من بعده، ونقل السلطة إلى قريش أو بني هاشم أو أهل البيت:

1 ـ فقد قال الشيعة الإمامية بأن النبي عيّن الإمام عليّ بن أبي طالب خليفة له في يوم غدير خم في أعقاب عودته من حجة الوداع، في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة من السنة العاشرة للهجرة (15 مارس/آذار 632) وأنه قال: «**من كنت مولاه فهذا علي مولاه**». وأنه كان يقصد بالولاية الخلافة والإمامة[1].

2 ـ وقال العباسيون والزيدية من الشيعة بأن النبي قد حصر الخلافة في عترته أو أهل بيته، ولكنه لم يسمِّ شخصًا معينًا منهم، ويستدلون «بحديث الثقلين» الذي يروون فيه عن رسول الله أنه قال: «**إني مخلف فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي**». أو «**أهل بيتي**»[2].

3 ـ وقال معظم أهل السُنة بأن النبي قد ترك الأمر شورى[3]، ولكنه حصر الخلافة والملك في قريش وقال: «**إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا أكبّه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين**»[4]. أو «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان**»[5]. غير أنه لم يعيِّن شخصًا محددًا.

---

(1) النوبختي، الحسن بن موسى (توفي حوالي 912): **فرق الشيعة**، ص 18، والأشعري القمي، سعد بن عبد الله (توفي حوالي 910): **المقالات والفرق**، ص 16، للمزيد راجع: أحمد الكاتب 2009، **التشيع السياسي والتشيع الديني**، ص 43 مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1.

(2) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (874): **صحيح مسلم**، باب فضائل عليّ بن أبي طالب، كتاب فضائل الصّحابة. من موسوعة الحديث الشريف، **الكتب الستة**، دار السلام، الرياض السعودية، الطبعة الثالثة 2000 والإمام أحمد بن حنبل، المسند، الأحاديث رقم: 11273 و11300و11381 و11739 و21979 و22056، **مسند الامام أحمد بن حنبل**، دار المنهاج، جدة السعودية، الطبعة الأولى 2011.

(3) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج 4 ص 1069، والبخاري، حديث رقم 4447 والطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، ج4 ص 313، 194.

(4) البخاري، محمد بن إسماعيل: **صحيح البخاري**، حديث رقم 3500 و7139 من موسوعة الحديث الشريف، **الكتب الستة**، دار السلام، الرياض السعودية، الطبعة الثالثة 2000.

(5) المصدر نفسه، حديث رقم 7140.

4 - وقال فريق من أهل السُّنة بأن النبي قد عيّن أبا بكر خليفة من بعده، بناء على روايات ينقلونها بأن امرأة قالت: يا رسول الله، أرأيتَ إن رجعتُ ولم أجدك؟ كأنها تريد الموت، قال: **فاتِ أبا بكر**[1]. وأن النبي قال لعائشة في مرضه الذي توفي فيه: «**لقد هممت أن أبعث إلى أبيك وأخيك فاكتب كتابًا وأعهد عهدًا لكيلا يقول قائل أنا أحق، أو يتمنى متمنٍ ويأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر**». بالإضافة إلى أمر النبي أبا بكر للصلاة مكانه[2].

ومن أجل معرفة الحقيقة، لا بدّ من قراءة تاريخ الخلفاء الراشدين (أبي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن) ودراسة الفكرين السُّني والشيعي، والتعرف على أدلتهما، والمقارنة بينهما.

واذا عدنا إلى القرآن الكريم فلا نجد فيه نصًّا صريحًا على موضوع الخلافة والخليفة من بعد النبي، كما لا نجد فيه شرحًا لتفاصيل الدستور الذي يمكن أن ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، أو طريقة انتخاب الحاكم، ما عدا آية الشورى ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[3]. ولا يمكن القول إن النبي محمدًا ﷺ غفل عن تعيين خليفة له أو سها أو لم يدرك أهمية النظام السياسي وهو الذي لم يكن يغادر المدينة يومًا واحدًا في أية غزوة إلا ويعيّن خليفة له عليها، وتوفي وهو يحثّ المسلمين على تجهيز بعث أسامة إلى فلسطين الذي كان يضمّ شيوخ المهاجرين والأنصار بمن فيهم أبو بكر وعمر، مما يدفعنا إلى التساؤل عن السر الذي دفع النبي إلى السكوت عن موضوع الخلافة أو عدم التحدث عنه بصراحة؟ هل كان النبي يحاول عن عمد وضع خاتمة لدولته الدينية، وأن يفصل بين الديني والسياسي، وينقل الموضوع السياسي بعده إلى عهدة المسلمين لكي يقرّروا بشأنه حسب ظروفهم الزمانية والمكانية، وأن تحمل الدولة القادمة طابعًا مدنيًا بشريًّا لا طابعًا دينيًّا إلهيًّا؟.

المبحث الثاني: سقيفة بني ساعدة وانتخاب أبي بكر (632 - 634)

توفي النبي الأكرم محمد ﷺ بعد أن اكتمل الدين الإسلامي كما قال تعالى ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾[4] ولم يكن نظام الحكم مما تحدث عنه الله تعالى في القرآن ولا النبي، وهذا ما دفع الأنصار (الأوس والخزرج) إلى الاجتماع في سقيفة بني ساعدة، وهي أشبه بمنتدى خاص لهم يتبادلون فيه الآراء والمشورة

---

(1) **صحيح البخاري**، حديث رقم 3659.

(2) الدينوري، عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (889)، **الإمامة والسياسة**، ج 1 ص 10 تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، دار المنتظر، بيروت 1985.

(3) سورة الشورى، الآية: 38.

(4) سورة المائدة، الآية: 3.

حول شؤونهم، للتباحث بشأن إقامة سلطة جديدة في المدينة، أسوة بالممالك العربية التي أقرّها الرسول في مختلف أطراف الجزيرة العربية. وكاد الأنصار أن ينتخبوا زعيمهم سعد بن عبادة أميرًا عليهم، لولا أن خبر الاجتماع بلغ بعض قادة المهاجرين (القرشيين) كأبي بكر وعمر بن الخطاب وأبي عبيدة بن الجراح فسارعوا إلى السقيفة، ورفضوا الفكرة من أساسها، بحجة عدم قبول العرب لأي مرشح من غير قريش. فاقترح الأنصار أن يتمّ تقاسم السلطة أو تداولها بشكل دوري بين المهاجرين والأنصار. ولكن المهاجرين رفضوا ذلك أيضًا، واقترح أبو بكر على الأنصار المشاركة السياسية قائلًا: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة ولا تنقضي دونكم الأمور». ولكن هذا العرض لم يعجب أحد زعماء الأنصار (الحباب بن المنذر) الذي أصرّ على امتلاك السلطة في المدينة أو الانفصال عن المهاجرين وانتخاب كل فريق لأمير مستقل. إلا أن عمر بن الخطاب رفض هذا الاقتراح واحتج بأن العرب لا ترضى أن تؤمر أحدًا من الأنصار ونبيها من غيرهم، وقال: «من ينازعنا سلطان محمد وميراثه؟ ونحن أولياؤه وعشيرته»[1]. وكاد إصرار المهاجرين على الوحدة والزعامة أن يشعل حربًا بينهم وبين الأنصار الذين كانوا يخافون على مستقبلهم السياسي ونصيبهم من السلطة. وكاد الأنصار يمضون في خطتهم من تأمير سعد بن عبادة، لولا وجود بعض الخلافات الداخلية فيما بينهم، مما دفعهم للتنازل أمام المهاجرين والتسليم بحججهم. وهنا بادر عمر لمبايعة أبي بكر، وبايعه الأنصار ما عدا زعيمهم المرشح للخلافة سعد بن عبادة الذي رفض البيعة حتى مات[2]. ثم ذهب أبو بكر إلى المسجد، فقام عمر فطلب من بقية المسلمين تقديم البيعة لـ«صاحب رسول الله ﷺ، ثاني اثنين إذ هما في الغار»، فبايع الناس أبا بكر بيعة العامة، بعد بيعة السقيفة[3]. وقد أمسك الإمام عليّ يده عن بيعة أبي بكر لفترة من الوقت، لأنه كان يشعر بأنه أولى منه بالخلافة، وقد عبّر عن ذلك بقوله: «إنهم احتجوا بالشجرة وأضاعوا الثمرة»[4]. ولكنه عاد فبايع أبا بكر، خصوصًا بعد حدوث الردة، حيث مشى إليه عثمان بن عفان فقال له: «يا ابن عم إنه لا يخرج أحد إلى قتال هؤلاء وأنت لم تبايع» فأرسل إلى أبي بكر أن يأتيه، فأتاه أبو بكر فقال له: «والله ما نفسنا عليك ما ساق الله إليك من فضل وخير، ولكنا كنا نظن أن لنا في هذا الأمر نصيبًا استبد به علينا» وخاطب المسلمين قائلًا: «إنه لم يحبسني عن بيعة أبي بكر

---

(1) ابن هشام، ج 4 ص 1074 ـ 1075 والطبري، ج2 ص 445.

(2) الطبري، ج2 ص 445، وابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (1258): **شرح نهج البلاغة**، ج 1 ص 21 ـ 61، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، موقع مكتبة يعسوب الدين الألكترونية، بتاريخ 28/ 2/ 2010.
http://www.yasoob.net/books/htm1/m015/18/no1893.htm.

(3) ابن هشام، ج 4 ص 1074 ـ 1075.

(4) الإمام علي، **نهج البلاغة**، ص 98.

ألا أكون عارفًا بحقه، ولكنا نرى أن لنا في هذا الأمر نصيبًا استبد به علينا» ثم بايع أبا بكر، فقال المسلمون: «أصبت وأحسنت»[1].

دلالات عملية انتخاب أبي بكر

إن قصة انتخاب أبي بكر في سقيفة بني ساعدة، وما جرى فيها من الحوار بين المهاجرين والأنصار، تحمل دلالات عديدة، منها:

أولاً: أن أبا بكر استمد شرعيته السياسية من الأمة عبر البيعة، ولم يدَّعِ نصًّا عليه من الرسول، وهو ما يؤكد طبيعة حكومته المدنية. كما يقول الشيخ علي عبد الرازق[2]. وإذا كان أبو بكر قد اكتسب هالة دينية، فإن تلك الهالة تكونت فيما بعد، لأنه لم يكن يمتلك شيئًا من تلك الهالة في البداية وقبل أن يبايع كخليفة، ولم تكن سببًا في انتخابه.

ثانيًا: إن عملية الشورى في السقيفة اقتصرت على زعماء المهاجرين والأنصار الذين شكّلوا نواة دولة الرسول في المدينة.

ثالثًا: إن الشورى في سقيفة بني ساعدة أسفرت عن انتخاب أبي بكر «المهاجر القرشي» نظرًا لما تتمتع به قريش من شرعية تاريخية شبه دينية، وليس لأن النبي قد أوصى بأن تكون الإمرة في قريش. وقد أكّد أبو بكر على أهمية كون الخليفة من قريش «لأن العرب لن تعرف هذا الأمر إلا لهذا الحي من قريش». وكان يتحدث عن حالة نفسية وثقافية قائمة لدى بعض القبائل العربية، يرى أنها تساهم في استقرار الدولة القادمة.

رابعًا: أضاف عمر إلى موضوع «الشرعية القرشية» شرعية القرابة النَّسَبية للنبي وتساءل: من ينازعنا سلطان محمد وميراثه؟ وكان رأيه هذا اجتهادًا منه بوراثة السلطة التي كان قد أقامها النبيّ في المدينة. وهو على أية حال لم ينسب ذلك إلى النبي.

خامسًا: فضَّل عمر أبا بكر على نفسه وعلى غيره من الصحابة بميزة الصحبة للنبي في الغار أثناء الهجرة إلى المدينة. وهو ما أعطاه مسحة من الشرعية الدينية.

سادسًا: إن بيعة أبي بكر في السقيفة لم تكتمل إلّا بالبيعة العامة في المسجد.

سابعًا: كانت البيعة تعني توكيل الأمة للخليفة بأن يقوم بمهام الخلافة، نيابةً عنها؛ وكانت الطاعة التي تقدمها الأمة للإمام نسبية ومشروطة بحدود الشرع الإسلامي ومصلحة

---

(1) الشريف المرتضى 1044، **علي بن الحسين، الشافي في الإمامة**، ج 3 ص 242، موقع مركز الأبحاث العقائدية، على العنوان التالي:

http://www.aqaed.com/book/247/.

(2) عبد الرازق، علي 1925: **الإسلام وأصول الحكم**، ص 174.

الأمة ورضاها، وليست طاعة مطلقة، وهذا ما انعكس في خطبة أبي بكر الأولى إثر توليه الأمر، حيث قال: «أيها الناس..إني وُلِّيت عليكم ولست بخيركم. فإن رأيتموني على حق فأعينوني. وان رأيتموني على باطل فسددوني (أو: فإن أسأت فقوّموني). الصدق أمانة والكذب خيانة. أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم»(1). مما يدلّ على اعتقاد أبي بكر بأن السلطة هي من حق الأمة، وأنها لم تتنازل له بالبيعة عن حقها بالسلطة إلى الأبد، بل إن من حق الأمة أن تستعيد السلطة منه متى تشاء. وقد كرّر أبو بكر ذلك فيما بعد عندما فرغ مما اصطلح على تسميته بحروب أهل الردة، حيث قام في الناس خطيبًا ثلاثة أيام يقول: «أقيلوني». وقال في خطبة له قرب وفاته: «إن الله ردَّ عليكم أمركم فأمِّروا عليكم من أحببتم»(2).

ثامنًا: إن عملية الشورى لم تكن مثالية أو منظمة أو متفق عليها بين جميع الصحابة، ولا سيما بين المهاجرين والأنصار، وقد تشكّل مجلس سقيفة بني ساعدة بمبادرة انفرادية وسرية من الأنصار، وغاب عنها أهل بيت النبي كالإمام علي بن أبي طالب والعباس. وقد انتقدها عمر بن الخطاب فيما بعد فقال: «إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتمّت.. إلا أن الله قد وقى شرها»(3). ولذلك فقد امتنع بعض الصحابة عن بيعة أبي بكر، كالإمام علي الذي جلس في بيته ستة أشهر احتجاجًا على الاستبداد بالأمر وعدم التشاور معه، وشعورًا منه بالأولوية لقرابته من رسول الله(4).

---

(1) ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (1233): **الكامل في التاريخ**، ج1 ص 332.

(2) القاضي الهمداني، عبد الجبار بن أحمد (1025): **المغني في التوحيد والإمامة**، ج20 قسم 2 ص 146.

(3) ابن هشام، ج 4 ص 1073 والطبري، ج2 ص 235.

(4) البخاري، حديث رقم 4240 و4241، وهناك روايات يذكرها الشريف الرضي (توفي 1015) في «نهج البلاغة» توحي بشعور الإمام عليّ بالأولوية بالخلافة، مثل قوله: «اللهم إني أستعديك على قريش ومن أعانهم فإنهم قد قطعوا رحمي وأكفؤوا إنائي، وأجمعوا على منازعتي حقًّا كنت أولى به من غيري». (المصدر خطبة رقم 217). وقوله لرجل من بني أسد سأله: كيف دفعكم قومكم عن هذا المقام وأنتم أحق به؟ فقال: يا أخا بني أسد... أما الاستبداد بهذا المقام ونحن الأعلون نسبًا والأشد برسول الله ﷺ نوطًا، فإنها كانت أثرة شحّت عليها نفوس قوم وسخت عنها نفوس آخرين». (المصدر خطبة رقم 162). وخطبة الشقشقية التي قال فيها: «أما والله لقد تقمّصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى، ينحدر عني السيل ولا يرقى إلي الطير، فسدلت دونها ثوبًا وطويت عنها كشحًا، وطفقت أرتئي بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء.. فرأيت أن الصبر على هاتا أحجى، فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجا، أرى تراثي نهبًا..» (خطبة رقم 3) =

تاسعًا: إن سائر المسلمين من الدول والإمارات الأخرى كاليمن وعمان والبحرين واليمامة، لم يعرفوا ولم يشاركوا في عملية انتخاب أبي بكر، وذلك لإنجاز العملية بسرعة وقبل إجراء مراسم دفن الرسول، إضافة إلى تمتع المسلمين البعداء بأنظمة سياسية خاصة، وعدم اتفاقهم مسبقًا على تشكيل دولة واحدة، وعدم وجود نظام أو عرف سياسي يسمح لهم بذلك. ولذلك واجه أبو بكر معارضة من بعض القبائل العربية المسلمة التي رفضت الخضوع لحكومته، ولم تكن تشعر بوجوب الطاعة له، إذ إنها كانت تتمتع بما يشبه الحكم الذاتي المستقل، وترفض الخضوع لقريش[1]. وقد كان شعور بعض القبائل الكبيرة كبني حنيفة بالتنافس مع قريش مانعًا بينها وبين الإسلام، الذي رأت فيه مشروعًا لتعزيز سيطرة قريش عليها، ولذلك اقترح «مسيلمة» على النبي أن يتقاسم بنو حنيفة مع قريش الأرض، وادعى النبوة[2].

ولم تكن ثمة أية نصوص قرآنية أو نبوية تنصّ على ضرورة قيام دولة «إسلامية» واحدة في عامة الجزيرة العربية، وإنما ظهرت هذه الدولة «العربية» كنتيجة عفوية وطبيعية لتولي أبي بكر القرشي للخلافة، واجتهادًا منه بضرورة تشكيل دولة إسلامية مركزية واحدة. وقد ترجم أبو بكر نظريته في الدولة الإسلامية الواحدة بقراره جباية الزكاة من جميع المسلمين واستخدام القوة ضد من يرفض ذلك[3].

العهد إلى عمر (634 - 644)

بعد الجدل الذي رافق عملية انتخاب أبي بكر وتأسيس الدولة العربية الإسلامية الأولى، حدث جدل آخر في موضوع انتقال السلطة من أبي بكر إلى خليفته عمر بن الخطاب. فقد قام أبو بكر بالعهد إلى عمر بولايته، ولم يترك الأمر سدى كما فعل رسول الله، كما لم يدعه للمسلمين أن يختاروا من يشاؤون بعده، وارتأى أبو بكر أن يضمن

= وبغض النظر عن المناقشة في سند نهج البلاغة، أو سند هذه الخطب، فإنها تشير إلى شعور الإمام عليّ بأولويته بالخلافة وأحقيته بها، ولا تشير إلى مسألة النص على الإمام علي من الرسول، أو تعيينه خليفة من بعده.

راجع كتاب (**نهج البلاغة**) على موقع مركز الأبحاث العقائدية، على العنوان التالي:
http://www.aqaed.com/book/498/.

(1) وقد عبّر عن ذلك الخطيل بن أوس بقوله: أطعنا رسول الله ما كان بيننا فيا لعباد الله ما لأبي بكر! أيورثنا بكرًا اذا مات بعده؟ وتلك لعمر الله قاصمة الظهر. الطبري ج3 ص 223.

(2) ابن هشام، ج4، ص 1020 والبخاري، حديث رقم 4373.

(3) البخاري، حديث رقم 1399 و1400 و6924 و6925 وابن كثير، إسماعيل بن عمر (1372): **البداية والنهاية**، ج6 ص 344.

انتقال السلطة إلى خلفه بصورة سلسة وقبل وفاته، فاستشار بعض الصحابة ثم قرّر أن يعيّن عمر خليفة له، وأشرف على الناس وقال: إني قد استخلفت عمر بن الخطاب فاسمعوا له وأطيعوا[1].

وقد اعتبر معظم الفقهاء السُّنَّة عهد أبي بكر مصدرًا لشرعية عمر في الخلافة، ولم يشترطوا رضا الأمة، وكادوا يجمعون على ذلك[2]. ولم يعترض على العهد إلا أنصار مبدأ الشورى من أوائل المعتزلة الذين قرأوا عملية العهد من أبي بكر إلى عمر بشكل مختلف وقالوا إنه لم يقع إلا بعد رضا الأمة[3].

ورغم معارضة قرار العهد من بعض الصحابة، كطلحة بن عبيد الله (656)[4]. إلا أنهم بايعوا عمر طواعية، وبالتالي يمكن القول إن خلافة عمر قامت على التعاقد بين الخليفة والمسلمين الذين يمثلهم أهل الحلّ والعقد (سكان العاصمة المدينة) وهو ما يمكن أن نطلق عليهم بالمصطلح الحديث: «الشرعية الدستورية» رغم عدم وجود دستور مكتوب في ذلك الوقت، ولكن بناء على المبدأ الأساسي في أي دستور ديموقراطي يعطي السلطة للأمة ولا يجيز للحاكم أن يستولي عليها قسرًا، وإنما بالتراضي وبالنيابة عن الأمة. وقد أكّد عمر بن الخطاب نفسه هذا المفهوم «الدستوري» للحكم وحق الأمة في انتخاب أئمتها، فقال: «لا خلافة إلا عن مشورة»[5]. و«الإمارة

---

(1) الطبري، ج2 ص 352 ـ 353.

(2) كالقاضي أبي بكر الباقلاني (1012) في التمهيد، ص 25 من تراث الفكر السياسي الإسلامي، وأبي الحسن الماوردي (1058) في **الأحكام السلطانية**، ص 11 ـ 12، وابن حزم الأندلسي (1064)، **الفصل بين الملل والنحل**، ج4 ص 169، وإمام الحرم الجويني (1085) في **غياث الأمم**، ص 123، وبدر الدين ابن جماعة (1332) في **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام** ص 419 من تراث الفكر السياسي الإسلامي.

(3) كأبي علي الجبائي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الذي قال: إن الإمام لا يصير إمامًا بالعهد، إلا اذا اقترن به رضا الجماعة، وإن العهد من أبي بكر وقع بالرضا. كما نقل عنه القاضي عبد الجبار الهمداني (1025) في كتابه: **المغني في التوحيد والإمامة**، ج 20 ص 252 وكذلك الفقيه الحنبلي أبو يعلى الفراء (1065) الأحكام السلطانية، ص 31. وأحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1328)، كما جاء في (**منهاج السُّنة** ج1 ص 142).

(4) الطبري، ج2 ص 353، والشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد (1153)، **الملل والنحل**، ص 18 وابن الأثير علي بن محمد بن عبد الكريم (1233): **الكامل في التاريخ**، ج2 ص 31.

(5) المتقي الهندي، علي بن حسام الدين (1567): **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، ج5 ح2354.

شورى»[1]. و«من دعا إلى إمارة نفسه أو غيره من غير مشورة من المسلمين فاضربوا عنقه. (أو) فلا يحلّ لكم أن لا تقتلوه»[2].

الشورى العمرية وانتخاب عثمان بن عفان (644 ـ 656)

وعندما ضُرب عمر بن الخطاب في تشرين الثاني 644 شكل مجلسًا للشورى يتألف من ستة أشخاص من زعماء المهاجرين القرشيين[3]، وأوصاهم أن ينتخبوا واحدًا منهم كخليفة[4]. وأبعد عمر الأنصار عن المشاركة في الشورى، سواء في الترشيح أو الانتخاب، وقلص دورهم على الشهادة والمراقبة فقط، خلافًا للوعد الذي قطعه أبو بكر لهم في سقيفة بني ساعدة، عندما قال: «نحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة ولا تنقضي دونكم الأمور»[5]. وكرس عمر بذلك سيطرة قريش على السلطة في المدينة، حتى بدا الأمر وكأنه شأن قرشي داخلي لا رأي لبقية المسلمين فيه[6].

مفهوم عثمان بن عفان (644 ـ 656) للشرعية السياسية

ورغم الملاحظة الآنفة فقد كانت عملية انتخاب عثمان بن عفان كخليفة جديد، عبر مجلس الشورى وأخذه للبيعة العامة من المسلمين، تعبّر عن تطور إيجابي كبير نحو تفعيل مبدأ الشورى، إلا أن مفهوم عثمان للشرعية السياسية اختلف عن الخليفتين أبي بكر وعمر قليلًا، وظهر في سلوكه مع الناس ما يوحي باعتقاده بأن شرعيته نابعة من الله تعالى وليس من الناس، وأن الله قد ألبسه لباس الخلافة. وقد عبّر عثمان عن مفهومه ذلك عندما بدأ المسلمون ينتقدونه وطالبوه بالاستقالة، فقال: «لا أنزع قميصًا قمّصنيه الله عز وجل وأكرمني به»[7]. ولكن هذا القول لم يجد آذانًا صاغية لدى المسلمين، وخاصة الثوار الذين طوّقوا داره وقتلوه في النهاية.

---

(1) ابن زنجويه، حميد بن مخلد بن قتيبة الخراساني: **الأموال**، حديث رقم 555، عن موقع المكتبة الوقفية، بتاريخ 31/ 10/ 2009

http://waqfeya.com/book.php?bid=889.

(2) ابن هشام، ج 4 ص 1073 والطبري، ج2 ص 235.

(3) هم: عليّ بن أبي طالب سيد بني هاشم، وعثمان بن عفان شيخ بني أمية، وطلحة بن عبيد الله كبير بني تيم، والزبير بن العوام زعيم بني أسد، وسعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف رأسي بني زهرة.

(4) الطبري، ج2 ص 580.

(5) ابن هشام، ج 4 ص 1074 ـ 1075، والطبري، ج2 ص 445.

(6) الطبري، ج 2 ص 583.

(7) المصدر نفسه، ج 2 ص 488.

مفهوم الإمام علي بن أبي طالب (656 ـ 661) لمصدر الشرعية

بعد مقتل عثمان في 9 يونيو/حزيران 656 احتشد الثوار حول بيت علي بن أبي طالب وطالبوه بتولي الأمر. فقال لهم: «إني لكم وزيرًا خيرًا لكم مني أميرًا». و«لا تعجلوا فإن عمر كان رجلًا مباركًا، وقد أوصى بها شورى، فأمهلوا يجتمع الناس ويتشاورون»[1]. وأمسك يده قائلًا: «ليس ذلك إليكم وإنما هو لأهل الشورى وأهل بدر». وفي رواية أخرى: «إنما الشورى للمهاجرين والأنصار، فإن اجتمعوا على رجل وسموه إمامًا كان ذلك لله رضى»[2]. وعندما أصرّوا عليه قال لهم بعد ثلاثة أيام: «إن بيعتي لا تكون سرًّا، ولا تكون إلا عن رضا المسلمين... ولكن أخرج إلى المسجد فمن شاء أن يبايعني فليبايعني. وإن كرهني رجل واحد من الناس لم أدخل في هذا الأمر»[3].

وبالرغم من حرص الإمام عليّ على تأمين أكبر قدر من الشرعية السياسية له عبر البيعة الشعبية العامة في المسجد، إلا أن بعض قادة قريش المهاجرين كطلحة والزبير ادعيا فيما بعد بأنهما بايعا عليًّا تحت الإكراه أو الضغط الشعبي ونكثا بيعتهما ثم قاما بالخروج على الإمام في البصرة، حيث انتهى الأمر بمقتلهما في حرب الجمل (سنة 656)[4]. كما قام معاوية بن أبي سفيان (607 ـ 680) والي الشام بالتشكيك بشرعية انتخاب علي بدعوى عدم استشارته في الأمر. وردّ عليه الإمام بأن العرف الذي سار عليه الخلفاء الثلاثة السابقون يقتضي باعتماد بيعة أهل المدينة (العاصمة) فقط وعدم استشارة بقية البلدان، وقال: «إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه، فلم يكن للشاهد أن يختار، ولا للغائب أن يرد»[5].

وكل هذه النصوص تثبت مفهوم الإمام عليّ للشرعية السياسية بأنها نابعة من الأمة أو من دائرة أضيق هي: (المهاجرون والأنصار). وهناك نص آخر مهم للغاية في هذا المجال يقول الإمام عليّ فيه: «الواجب في حكم الله وحكم الإسلام على المسلمين بعدما يموت إمامهم أو يُقتل... أن لا يعملوا عملًا ولا يحدثوا حدثًا ولا يقدموا يدًا ولا رجلًا ولا يبدأوا

---

(1) الطبري، ج 3 ص 15.
(2) الإمام علي، **نهج البلاغة**، كتاب رقم 6.
(3) الطبري، ج3 ص 450.
(4) الدينوري، ابن قتيبة: **الإمامة والسياسة**، ج1 ص 65.
(5) الإمام علي، **نهج البلاغة**، رسائل أمير المؤمنين، رقم 6 من كتاب له إلى معاوية، ص366.

بشيء قبل أن يختاروا لأنفسهم إمامًا عفيفًا عالمًا ورعًا عارفًا بالقضاء والسُّنة»[1]. وهذا النص يرويه «سليم بن قيس الهلالي» (690) في كتابه المشهور باسمه، والذي انتشر في القرن العاشر، في صفوف الشيعة الإمامية الاثني عشرية الذين اعتمدوا عليه كثيرًا[2]. ورغم وجود الشك حول هوية الكاتب وسند الكتاب، إلا أن هذا الحديث يتفق مع الروايات الواردة عن موقف الإمام علي من مسألة انتخابه، وتأكيده على الشورى. مع أنه يخالف بعض النصوص الواردة عن الإمام علي حول أولويته أو أولوية بني هاشم بالسلطة من غيرهم[3].

ويوجد جدل بين السُّنة والشيعة حول وصية الإمام عليّ لابنه الحسن بالخلافة، فبينما يقول القاضي المعتزلي عبد الجبار الهمداني إن الإمام لم يوصِ، ويروي عنه رفضه لتوريث الحكم لابنه الحسن، وعندما طلب منه المسلمون أن يستخلف ابنه الحسن، قال: «لا، إنّا دخلنا على رسول الله فقلنا: استخلف، فقال: **لا.. أخاف ان تفرقوا عنه كما تفرقت بنو إسرائيل عن هارون، ولكن إن يعلم الله في قلوبكم خيرًا يختر لكم**»[4]. وسألوا عليًا أن يشير عليهم بأحد، فرفض، فقالوا له إن فقدناك فلا نفقد أن نبايع الحسن، فقال: «لا آمركم ولا أنهاكم، أنتم أبصر»[5]. وفي رواية أخرى: إنه أوصى بنيه وأهله وخاصة شيعته

---

(1) **كتاب سليم بن قيس الهلالي** (توفي حوالي 690) ص 182 وسليم هذا شخص مجهول يقال إنه عاصر الخلفاء الراشدين، وإنه كتب كتابًا بقي مستورًا ثلاثة قرون ثم ظهر الكتاب في القرن العاشر (الرابع الهجري)، وانتشر بين الشيعة الإمامية وأسّس لمذهب «الاثني عشرية»..

(2) يوجد شك حول هوية الكاتب وسند الكتاب راجع مقدمة المحقق لكتاب سليم، محمد باقر الأنصاري الزنجاني، في موقع الميزان على العنوان التالي، بتاريخ 27/ 2/ 2010:
http://www.mezan.net/books/aqida/solaim_a/.

(3) الإمام علي، **نهج البلاغة**، جمع الشريف الرضي، محمد بن الحسين (1015)، خطبة رقم 217، وخطبة رقم 162 وخطبة رقم 3 المعروفة بالشقشقية، وخطبة رقم 144 التي يقول فيها: «إن الأئمة من قريش غرسوا في هذا البطن من هاشم؛ لا تصلح على سواهم، ولا تصلح الولاة من غيرهم».

(4) ابن كثير، إسماعيل بن يحيى (1372): **البداية والنهاية**، ج 8 ص 15، وقد رواها القاضي المعتزلي عبد الجبار في كتابه (**المغني**)، كما أورد رواية أخرى رواها عن أبي وائل شقيق ابن سلمة والحكم عن عليّ بن أبي طالب أنه قيل له ألا توصي؟. قال: ما أوصى رسول الله ﷺ فأوصي، ولكن إن أراد الله بالناس خيرًا فسيجمعهم على خيرهم كما جمعهم بعد نبيهم على خيرهم. حسبما ينقل عنه الشريف المرتضى، **الشافي**، ج3/ 91.

(5) القاضي الهمداني، عبد الجبار بن أحمد (1025): **تثبيت دلائل النبوة**، ج1 ص 212 والشريف المرتضى، علي بن الحسين (1044): **الشافي في الإمامة**، ج3 ص 295.

قائلًا: «دعوا الناس وما رضوا لأنفسهم وألزموا أنفسكم السكوت»[1]. يحاول الشريف المرتضى أن يردّ هذه الرواية بأدلة عقلية ونقلية ويقول: «أخبار وصية أمير المؤمنين عليه السلام إلى ابنه الحسن عليه السلام واستخلافه له ظاهرة مشهورة بين الشيعة وأقلّ أحوالها واخفض مراتبها أن يعارض ما رواه ويخلص ما استدللنا به»[2].

ولكن المؤرخين السُّنة والشيعة يتفقون: أنه لما توفي الإمام عليّ خرج عبد الله بن عباس إلى الناس فقال: إن أمير المؤمنين توفي، وقد ترك خلفًا، فإن أحببتم خرج إليكم، وان كرهتم فلا أحد على أحد. فبكى الناس وقالوا: بل يخرج إلينا[3].

حق الأمة في المعارضة والإصلاح

إن النصوص التي ذكرناها عن الخلفاء الراشدين والتي تدور حول مبدأ الشورى وحق الأمة في انتخاب الإمام، أو الإيمان بما يشبه «الشرعية الدستورية» بدلًا من «الشرعية الدينية» لم تكن تقتصر على الخلفاء أنفسهم، وإنما كانت تشكّل، بنسبة أو بأخرى، ثقافة عامة لدى عموم المسلمين يوم ذاك. وانطلاقًا من ذلك المبدأ كان جيل الصحابة حاضرًا في المسرح السياسي بقوة، يراقب ويحاسب وينتقد. ومما يدّل على ذلك الحوارات التي كانت تجري بين الصحابة والخلفاء، فقد سأل عمر بن الخطاب أصحابه ذات مرة، قائلًا: لو ترخصت في بعض الأمور ما كنتم فاعلين؟ فقال أحدهم: لو فعلت ذلك لقوّمناك تقويم القدح (يعني القوس) فقال عمر: أنتم إذن!.. أنتم إذن![4]. وفي مناسبة أخرى قال عمر: «أيها الناس إذا وجدتم فيَّ اعوجاجًا فقوّموني. فقالوا له: والله لو وجدنا فيك اعوجاجًا لقوّمناه بسيوفنا. فقال: الحمد لله الذي جعل من المسلمين من يقوِّم اعوجاج عمر بالسيف». وتجسيدًا لحق الأمة في مراقبة الحاكم ونقده، قال رجل له ذات يوم: «اتق الله يا عمر!». مما أثار غضب رجل آخر، فقال

---

(1) الهلالي، سليم بن قيس (حوالي 690): **كتاب سليم**، ص 79 عن موقع الميزان بتاريخ 27/2/ 2010.

http://www.mezan.net/books/aqida/solaim_a/html/solaim_a - 24.html.

(2) **الشافي**، ج 3 ص 99 ـ 102.

(3) المسعودي، علي بن الحسين (957): **مروج الذهب**، ج 2، ص 44 وابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (1258): **شرح نهج البلاغة**، ج 4، ص 8 وج 16، ص 22، وابن كثير، إسماعيل بن عمر (1372): **البداية والنهاية**، ج 8، ص 13.

(4) عبد الخالق، فريد 1998: **في الفقه السياسي الإسلامي**، ص 19 ـ 20 الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة.

عمر لهذا: «دعه فليقلها لي، نعمَ ما قال.. لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم»[1].

ولعل في قصة الثورة على عثمان دليلًا بارزًا على دور الأمة في الحياة السياسية ومراقبتها للحكام، فقد كان عثمان من أوائل الناس إسلامًا وصهر الرسول على ابنتيه رقية ثم أم كلثوم، وحظي ببيعة المسلمين طواعية، ولكنه ما أن أخذ يولي أقاربه ويداهنهم ماليًّا في النصف الثاني من ولايته، حتى هبّ المسلمون في المدينة ومصر والعراق لمعارضته ومطالبته بالاستقالة ومحاصرته في بيته وقتله في النهاية[2].

وإذا كانت ثقافة النقد تغيب أحيانًا أمام هيبة بعض الخلفاء فإن الخلفاء أنفسهم لم يكونوا يغفلون تذكير المسلمين بضرورة النظرة الواقعية المعتدلة إليهم، كما قال الإمام علي: «... لا تكلموني بما تُكلم به الجبابرة، ولا تتحفظوا مني بما يُتحفظ به عند أهل البادرة، ولا تخالطوني بالمصانعة، ولا تظنوا بي استثقالًا في حقٍّ قيل لي، ولا التماس إعظام لنفسي لما لا يصلح لي، فإنه من استثقل الحق أن يقال له أو العدل أن يُعرض عليه كان العمل بهما أثقل عليه.. فلا تكفوا عن مقالة بحق أو مشورة بعدل، فإني لست في نفسي بفوق أن أخطئ ولا آمن ذلك من فعلي، إلا أن يكفي الله من نفسي ما هو أملك به مني. فإنما أنا وأنتم عبيد مملوكون لرب لا ربّ غيره يملك منا ما لا نملك من أنفسنا...»[3]. وطالب الإمام عليّ الأمة بممارسة حق المعارضة المشروعة في وجهه فيما لو تجاوز القوانين الإسلامية أو اعتدى على حق مواطن فقتله أو اعتقله دون ذنب، وقال: إن من واجب الناس الوقوف أمامه والقول له: «اتق الله!»[4].

ورغم إيمان الخلفاء الراشدين بمبدأ الشورى والشرعية النابعة من الأمة عبر البيعة، إلا أن صحبتهم للنبي، وبعض الأحاديث المنسوبة إليه حولهم، أضفت عليهم فيما بعد ثوبًا

---

(1) أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم (798) **الخراج**، ص 12، وابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (1201): **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، ص 148 تحقيق أبو أنس المصري السلفي حلمي بن محمد بن إسماعيل 1996 القاهرة، دار ابن خلدون، الإسكندرية، موقع مكتبة المصطفى الألكترونية، بتاريخ 28/ 2/ 2010.
http://al - mostafa.info/data/arabic/depot2/gap.php?file = 015332.pdf.

(2) الطبري، ج 2 ص 468، وابن الأثير، ج 2 ص 40.

(3) الإمام علي، **نهج البلاغة**، خطبة رقم 216.

(4) الثقفي، إبراهيم بن محمد: **الغارات**، ج 2 ص 372، موقع مكتبة يعسوب الدين، بتاريخ 31/ 10/ 2009:
http://www.yasoob.com/books/htm1/m013/11/no1119.html.

من «الشرعية الدينية»، وجعلت منهم نموذجًا مقدسًا للحكم، ودفعت بعض السُّنة كالحسن البصري (641 ـ 728) الذي جاء على رأس القرن الثاني الهجري، إلى الاعتقاد بتعيين النبيّ لأبي بكر، كما دفعت بعض الأحاديث الأخرى في الوقت نفسه بالشيعة الإمامية إلى الاعتقاد بتعيين النبيّ للإمام عليّ خليفة من بعده. وسوف نتحدث عن ذلك بالتفصيل في الفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب.

الخلاصة:

إن النبيّ كان يتمتع بالشرعية الدينية القائمة على الوحي، ومع ذلك فقد أقام سلطته على أساس الشورى والبيعة من المسلمين. وإنه لم ينقل تلك الشرعية إلى أحد من بعده. ولم يشكل نظامًا سياسيًا معينًا ولا مجلس شورى لنقل السلطة من بعده إلى أحد، كما لم يعيّن أحدًا خليفة له على الدين أو الناس. حيث كان يهتم بالدرجة الأولى بنشر الدين، وقد قاد الحروب وأخذ الزكاة، ولكنه ترك الملوك والأمراء الذين كانوا يسلمون على ما هم عليه، وكان يكتفي منهم بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والالتزام بالدين.

ولقد كانت نظرة الصحابة إلى الخلافة بأنها وكالة ونيابة عن الأمة، وكانت تجربتهم في إقامة النظام السياسي مرتكزة على مبدأ الشورى، أو ما يشبه «الشرعية الدستورية» حسب المصطلح الحديث. ولكن تجربتهم كانت أيضًا متأثرة بالظروف الحضارية المختلفة المحيطة بهم، ولذلك فلم يكن بإمكان الصحابة استشارة جميع المسلمين في كل مكان ما عدا سكان عاصمة الخلافة، وأهل الحلّ والعقد منهم. واذا كانت الظروف التاريخية قد حملت قريشًا إلى السلطة فليس لأن النبي محمدًا قد خطط لذلك، أو أنه أضفى عليهم شرعية دينية، أو حصر الحق بالخلافة فيهم. بل إن الدلائل تشير إلى أن النبي قد أنهى متعمدًا سلطته السياسية ولم يورثها لأحد لا من قريش ولا من أهل البيت.

وهذه الرؤية لأساس شرعية الخلفاء الراشدين، وأنها تقوم على مبدأ الشورى، تتفق مع رؤية الجيل الإسلامي الأول ومن تلاه من المعتزلة، وتختلف مع النظريات السُّنية والشيعية التي تبلورت في القرون اللاحقة، والتي اعتبرت الخلفاء أو الأئمة من أهل البيت نواب الله في الأرض يستمدون شرعيتهم من النبيّ محمد.

الفصل الثاني:

النظريات السُّنية حول الشرعية السياسية

مقدمة

رأينا في الفصل السابق كيف قام نظام أبي بكر وبقية الخلفاء الراشدين على أساس الانتخاب والشورى والنيابة عن المسلمين، بما يشبه «الشرعية الدستورية» بالمنطق الحديث. وسوف نتابع في الفصلين التاليين تطور الفكر السياسي السُّني والشيعي، كمقدمة لدراسة طبيعة النظامين الإيراني والسعودي، وتأرجحهما بين الشرعية الدستورية والشرعية الدينية.

وغني القول أن المذاهب الإسلامية نشأت في وقت متأخر، في القرن الثاني الهجري، وكان محور الخلاف الرئيس بينها يدور حول «الإمامة» ومنبع الشرعية السياسية. وفيما كان اسم الشيعة معروفًا منذ القرن الأول فإن اسم «أهل السُّنة» لم يكن واضحًا منذ البداية كعنوان لمذهب معين. ومع أن ملامح الفكر السياسي السُّني تبلورت فيما بعد في القرن الثالث الهجري على يدي الإمام أحمد بن حنبل (855)، إلا أن جذور المذهب الفكرية السياسية تعود إلى القرن الأول وتجربة الأمويين في الحكم، ثم تكرّست بعد التفاف أهل السُّنة حول الخلفاء العباسيين واتخاذهم من الخلافة العباسية رمزًا دينيًّا لهم. وبالطبع لم يكن جميع المسلمين ينتمون حصرًا إلى هذين المذهبين (السُّني والشيعي) فقد كان ثمة «الخوارج» (أو الإباضية) الذين انشقوا عن الإمام عليّ، وشقّوا طريقًا مختلفًا عن الأمويين والعباسيين والعلويين، وكان لديهم فكرهم المتميز المؤمن بالشورى وانتخاب الحاكم، وكذلك «المعتزلة» الذين نشأوا في البصرة على يد واصل بن عطاء (700 ـ 748)، وكانوا يحملون فكر الجيل الإسلامي الأول القائم على الشورى والبيعة الطوعية والرضا الشعبي، وقد استمروا كحركة ثقافية سياسية قرونًا من الزمن قبل أن يختفوا من الخارطة السياسية والاجتماعية. وبما أن الخوارج والمعتزلة لا يمتّون بعلاقة مباشرة إلى موضوع كتابنا هذا (الذي يتحدث عن النظامين الإيراني والسعودي اللذين ينتميان إلى الفكرين الشيعي والسُّني) فسوف نرجىء الخوض في تفاصيل الفكر الخاص بالخوارج والمعتزلة والزيدية إلى مناسبة أخرى إن شاء الله. وسوف نقوم بتسليط الضوء على أربع محطات رئيسية في مسيرة كل من المذهبين الشيعي الإمامي والسُّني، وتطور نظرة كل منهما إلى «الشرعية السياسية».

الشرعية السياسية في الفكر السُّني

من المعروف أن أهل السُّنة يختلفون مع الشيعة حول الإمامة، فبينما يقول الشيعة إنها بالنص يقول السُّنة إنها بالشورى. وكما قلنا في الفصل الأول قال بعض أهل السُّنة من المحدثين بأنها بالنص على أبي بكر. ولكن هذا مذهب ضعيف لديهم، إذ قام إجماعهم وخاصة الأشاعرة والمعتزلة وجماعة من أهل الحديث على أن خلافة أبي بكر تمّت بالاختيار، وليس بالنص. وقد اشتهر لديهم مقالة قالها عمر بن الخطاب عند وفاته: «إن أستخلف فقد أستخلف من هو خير مني، وإن أتركهم فقد تركهم من هو خير مني»[1].

وفي الحقيقة لا يمكن حصر الفكر السياسي السُّني في مقولة واحدة، إذ إنه وعاء تاريخي لكثير من الأقوال والنظريات، وسوف نتابع في هذا الفصل خيوط تكونه الأولى. سوف نلقي بعض الضوء على نظرية الدولة الأموية (661 ـ 750) القائمة على مبدأ القوة والعصبية القرشية، والدولة العباسية (750 ـ 1258) وموقف أهل السُّنة الأوائل منها، وخصوصًا الإمام أحمد بن حنبل (855)، قبل أن يأتي الماوردي (1058) ليعتبرها نيابة عن رسول الله في أمور الدين والدنيا، كما سنتوقف بالتأمل عند رأي أهل السُّنة في شرعية حكومة المتغلب، ودعوة ابن تيمية (1328) لجعل الشريعة محورًا للشرعية بدلًا من الحكام، بعيدًا عن الجدل الشيعي ـ السُّني القديم حول النص أو الشورى، ثم نتوقف أخيرًا عند الفكر الدستوري الديمقراطي الذي بدأ أهل السُّنة يميلون إليه منذ أواخر القرن التاسع عشر في ظل الدولة العثمانية.

1 ـ الأمويون ونظرية القوة العارية

انتهى عهد الخلفاء الراشدين القائم على الشورى والبيعة بتولي معاوية بن أبي سفيان (680) للحكم في العالم الإسلامي، فقلب الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض. ورغم أن حظ معاوية بتولي السلطة، كان ضعيفًا مع وجود المهاجرين والأنصار، لأنه كان من «الطلقاء» الذين أطلقهم الرسول الأكرم محمد ﷺ بعد فتح مكة، فإن نجمه صعد بسرعة عندما حدثت «الردة» بعد وفاة الرسول، فأتيحت له فرصة المشاركة في معركة اليمامة لقمع «المرتدين» ثم المشاركة في فتح الشام، ليتولى في سنة 641 ولاية الأردن، ثم ولاية الشام، مما أتاح له فرصة تمكين سلطته هناك. وعندما تولى الإمام عليّ الخلافة بعد عثمان بن عفان سنة 655، قام بعزله فورًا، ولكنه لم يمتثل لقرار العزل وتمرد بالشام، حتى قتل الإمام عليّ سنة 661 واضطر خليفته الحسن للتنازل له عن الخلافة.

وبالرغم من حصول معاوية على البيعة الشكلية من سائر المسلمين إلّا أن عنصر القوة

(1) ابن هشام، ج 4 ص 1068.

كان واضحًا في قيام نظامه الجديد، وقد عبّر هو عن ذلك بصراحة عندما خاطب أهل المدينة المنورة قائلًا: «إني والله ما وليتها بمحبة علمتها منكم ولا مسرة بولايتي، ولكني جالدتكم بسيفي هذا مجالدة»(1). وكذلك عندما قال لأهل الكوفة: «إنما قاتلتكم لأتأمّر عليكم وعلى رقابكم، وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون»(2). وكان ذلك أول تطور سلبي يحصل في العلاقة بين المسلمين والحكام. وقد حاول معاوية أن يغطي هذه الثغرة بتغليف نظامه بادعاء شرعية ثيوقراطية غير مباشرة، وذلك بالإيحاء إلى الناس بأن الله قد منحه السلطة بعنايته، فقال لوفد عراقي جاءه إلى الشام: «الأرض لله، وأنا خليفة الله... إنه لملك آتانا الله إياه»(3).

ونتيجة لارتكاز النظام الجديد على القوة، قرّر معاوية إسناد العهد إلى ابنه يزيد، بغض النظر عن رأي الناس فيه وبالرغم من رفض زعماء البيوت القرشية من المهاجرين(4). ومطالبتهم بالعودة إلى الشورى واختيار الأصلح من الأمة(5). فلم يأبه معاوية كثيرًا لملاحظاتهم، وهدّد من يتمرد على بني أمية بالسيف!(6). وكما أضفى معاوية على عهده مسحة دينية حاول أن يصور للناس بأن تعيين ابنه يزيد وليًا للعهد أيضًا من قضاء الله الذي لا مفرّ منه(7).

وسار يزيد على خطى أبيه معاوية في استخدام القوة في فرض سيطرته على المسلمين، وادعاء العناية الإلهية في تمتعه بالملك(8). كما سار بقية الحكام الأمويين في نفس الطريق والاستناد إلى منطق القوة وادعاء العناية الإلهية في سيطرتهم على المسلمين(9).

واستعان معاوية بالشرعية الدينية التاريخية التي كانت تتمتع بها قريش ليضفي شرعية على حكمه، فقال: «... بنى الله هذا الملك على قريش وجعل هذه الخلافة عليهم، ولا

---

(1) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 8 ص 141 موقع مكتبة المشكاة، بتاريخ 15/ 11/ 2009 **http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=13&book=366.**

(2) المصدر نفسه، ج 8 ص 131 وص 140.

(3) البلاذري،أحمد بن يحيى 892: **انساب الأشراف**، ج4 ص 117 والطبري، ج5.

(4) كعبد الله بن عباس وعبد الله بن جعفر وعبد الله بن عمر وعبد الله بن الزبير وعبد الرحمن بن أبي بكر والحسين بن علي بالإضافة إلى السيدة عائشة أم المؤمنين.

(5) الهمداني، القاضي عبد الجبار 1025: **تثبيت دلائل النبوة**، ج2 ص 575 و576.

(6) المصدر نفسه، ج2 ص 576.

(7) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج8 ص 126.

(8) الطبري، ج3، ص340.

(9) راجع كنموذج: كتاب البيعة للوليد بن يزيد وابنيه الحكم وعثمان، سنة 742، الطبري، ج4 ص 228 ـ 229.

يصحّ ذلك إلا عليهم، فكان الله يحوطهم في الجاهلية وهم على كفرهم بالله، أفتراه لا يحوطهم وهم على دينه؟»[1]. وغلفها برواية نسبها إلى النبي محمد أنه قال: «إن هذا الأمر في قريش»[2].

وقد كثُرت فيما بعد الروايات المنسوبة إلى النبيّ والتي تؤكد موضوع القرشية، فقد روى الإمام أحمد في مسنده: أن النبي قال: «**الأئمة من قريش ما حكموا فعدلوا، ووعدوا فوفوا، واسترحموا فرحموا**»[3]. وبناء على ذلك قال أحمد: «الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينازعهم ولا يخرج عليهم، ولا نقرّ لغيرهم بها إلى قيام الساعة»[4]. وروى البخاري ومسلم عن عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ قال: «**لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان**»[5]. وأخرج الترمذي: عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ قال: «**الملك في قريش والقضاء في الأنصار، والأذان في الحبشة**». وروي عن عمرو بن العاص: «**قريش ولاة الناس في الخير والشر إلى يوم القيامة**»[6]. وهو ما أخرجه البزاز عن علي بن أبي طالب قال قال رسول الله: «**الأمراء من قريش، أبرارها أمراء أبرارها، وفجارها أمراء فجارها**»[7]. وبينما ادعى بعض الفقهاء السُّنة لاحقًا حصول التواتر أو الإجماع حول الموضوع[8]. اعتبر الشهرستاني القول بنفي القرشية بدعة

---

(1) الطبري، ج2 ص 635.

(2) البخاري، **صحيح البخاري**، ج5 ص13 وأخرج الطبراني عن ثوبان قال: قال رسول الله ﷺ: «**استقيموا لقريش ما استقاموا لكم فإذا لم تفعلوا فضعوا سيوفكم على عواتقكم فأبيدوا خضراءهم، فإن لم تفعلوا فكونوا حينئذ زارعين أشقياء تاكلون من كّد أيديكم**». إسماعيل، يحيى، **منهج السُّنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، ص 270 ـ 274.

(3) أخرجه الإمام أحمد وأبو يعلى في **مسنديهما** والطبراني. السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص 10.

(4) انظر **طبقات الحنابلة** لابن أبي يعلى 1/ 26.

(5) المصدر نفسه، ج 5 ص 13 ومسلم ـ **كتاب الإمارة** ـ باب الناس تبع لقريش، ص 480.

(6) **سنن الترمذي** كتاب الفتن ـ باب ما جاء أن الخلفاء من قريش إلى أن تقوم الساعة 4/ 503 وهذا الحديث يناقض ما أخرجه أحمد وأبو يعلى والطبراني والبزاز عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**أسرع الناس فناء قريش**». إسماعيل، يحيى، **منهج السُّنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، ص 276.

(7) السيوطي، جلال الدين، **تاريخ الخلفاء**، ص 10.

(8) حيث قال النووي: «هذه الأحاديث وأشباهها دليل ظاهر أن الخلافة مختصة بقريش لا يجوز عقدها لأحد من غيرهم، وعلى هذا انعقد الإجماع في زمن الصحابة، فكذلك من بعدهم». إسماعيل، يحيى، **منهج السُّنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، ص 274 وقد استند القاضي عبد الرحمن الإيجي على حديث «**الأئمة من قريش**» وادعى القطع عليه =

لا يقربها السلف[1]. وقال ابن حزم الأندلسي: «لا تحلّ الخلافة إلا لرجل من قريش صليبة»[2]. وقال عبد القاهر البغدادي: قال أصحابنا: إن الشرع قد ورد بتخصيص قريش بالإمامة، ودلت على أن قريشًا لا يخلو ممن يصلح للإمامة، فلا يجوز إقامة الإمام للكافة من غيرهم»[3].

ويبدو أن كل هذه الروايات والآراء التي تبنّاها أهل السُّنة هي من تأثير الفكر الأموي الذي كان يعتمد على شرعية قريش في الحكم، ومن مخلفاته. ولكن دائرة الشرعية القرشية سوف تضيق لاحقًا لتطرد الأمويين وتقتصر على الهاشميين، كما سنرى في العهد العباسي.

2 ـ العباسيون ونظرية الحق الثيوقراطي غير المباشر

شارك العباسيون أبناء عمهم العلويين في الثورة ضد الأمويين إلى أن نجحوا في القضاء عليهم، ولكنهم أسّسوا دولتهم على أساس مشابه من القوة، ولم يعودوا إلى مبدأ الشورى أو أخذ رضا الأمة، واستعاضوا عن ذلك أيضًا بادعاء «الشرعية الدينية». ولما تولى الخليفة العباسي الأول أبو العباس السفاح (عبد الله بن محمد بن علي 727 ـ 754) السلطة في الكوفة سنة 750 ادعى أن شرعيته في الحكم تقوم على أساس «القرابة» مع الرسول، وحق «أهل البيت» في السلطة. وذكر الطبري: «أن أبا العباس لما صعد المنبر حين بويع له بالخلافة.. قال: الحمد لله الذي... خصّنا برحم رسول الله ﷺ وقرابته وأنشأنا من آبائه وأنبتنا من شجرته واشتقّنا من نبعته.. ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتابًا يُتلى عليهم فقال عز من قائل فيما أنزل من محكم القرآن ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[4] وقال:

= لعمل الصحابة به وإجماعهم عليه. الإيجي، **المواقف**، ج 3 ص 585 وقد ادعى الشيخ رشيد رضا الإجماع على شرط القرشية، (**الخلافة أو الإمامة الكبرى**، ص 60 ـ 61 وص 64) ويبدو أنه مال إلى هذا القول في مقابل الدولة العثمانية التي كان يناصبها العداء.

(1) الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، **الملل والنحل**، ص 16 والقاضي أبو بكر الباقلاني، **التمهيد**، ص 16 من تراث الفكر السياسي الإسلامي.

(2) ابن حزم، **المحلى** 8/ 420، 421 راجع أيضًا: ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية**، المجلد الأول، ص 196.

(3) ولكن البغدادي نقل اختلاف النسّابين في تحديد معنى قريش: من هم؟.. حيث قالت التميمية: قريش من ولد إلياس بن مضر، وأدخلوا أنفسهم في جملة قريش لأنهم من ولد إلياس بن مضر، وقالت القيسية: إن قريشًا هم جميع ولد مضر بن نزار، فأدخلت قيس غيلان (عيلان) في هذه الجملة. انظر: أحكام الإمامة وشروط الزعامة، من كتاب **أصول الدين** للبغدادي، ص 44، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

(4) سورة الأحزاب، الآية: 33.

﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[1] وقال: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾[2] وقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ﴾[3] وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ﴾[4] فأعلمهم جل ثناؤه فضلنا وأوجب عليهم حقنا ومودتنا وأجزل من الفيء والغنيمة نصيبنا تكرمة لنا وفضلًا علينا والله ذو الفضل العظيم»[5]. وهو ما أكّده المهدي العباسي محمد بن أبي جعفر المنصور (775 ـ 785) عندما أثبت، في منشور رسمي، أن الإمامة بعد رسول الله لجده الأعلى العباس بن عبد المطلب باعتباره وارث الرسول وأولى الناس به، ثم لبنيه واحدًا بعد الآخر حتى تصل إليه[6]. كما كتب المعتضد العباسي (توفي 902) كتابًا يضفي على الخلافة صبغة دينية، ويعتبرها جعلًا من الله، ووراثة من النبي[7].

وكما يلاحظ فإن هذه الرواية العباسية بحصر الإمامة في العترة أو أهل البيت بصورة عامة، قائمة على خبر واحد يُروى بعدة أشكال، وكان يتبناها الزيدية وعامة الشيعة حتى الجعفرية الذين كانوا يشترطون السلالة العلوية. وأول مصدر محايد روى هذه الرواية هو ابن إسحاق (151هـ / 768م) في القرن الثاني الهجري، في (السيرة النبوية) بأن النبي قال في خطبة الوداع: «**قد تركت فيكم ما إن اعتصمتم به فلن تضلوا أبدًا، أمرًا بيّنًا، كتاب الله وسُنّة نبيه**». ولم يرد فيها أية اشارة إلى العترة أو أهل البيت. كما لم يشر الرسول في خطبة الوداع المعروفة إلى موضوع الخلافة، وإنما اكتفى بالحديث عن تحريم الدماء

---

(1) سورة الشورى، الآية: 23.

(2) سورة الشعراء، الآية: 214.

(3) سورة الحشر، الآية: 7.

(4) سورة الأنفال، الآية: 41.

(5) الطبري، ج4 ص 346 وج 6 ص 82 ويذكر المؤرخون: «أن الراوندية، وهم شيعة ولد العباس، كانوا يقولون: إن رسول الله قبض، وإن أحق الناس بالإمامة بعده العباس بن عبد المطلب، لأنه عمه ووارثه وعصمته لقول الله عز وجل ﴿وَأُو۟لُوا۟ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ﴾ وإن الناس اغتصبوه حقه، وظلموه أمره، إلى أن ردّه الله اليهم. وذلك بالرغم من أن العباس لم يدع الخلافة. وتبرأوا من أبي بكر وعمر وأجازوا بيعة علي بن أبي طالب بإجازة العباس لها، وذلك لقوله: يا ابن اخي (هلم إليّ أبايعك فلا يختلف عليك اثنان)، ولقول داود بن علي على منبر الكوفة يوم بويع لأبي العباس: يا أهل الكوفة لم يقم فيكم إمام بعد رسول الله إلا علي بن أبي طالب، وهذا القائم فيكم، يعني أبا العباس السفاح». **تاريخ الطبري**، ج6، ص 43 و83، وابن الأثير، ج5، ص 318 والمسعودي، **مروج الذهب**، ج3، ص 252.

(6) المسعودي، علي بن الحسين: **مروج الذهب**، ج3، ص 252.

(7) الطبري، تاريخ سنة 284.

والأموال والربا والنسيء، وعن حقوق الأزواج، والاخوة والمساواة بين المسلمين[1].

ولكن الرواية تطورت فيما بعد في العهد العباسي في القرن الثالث الهجري لتصبح عند «مسلم» هكذا: «قام رسول الله ﷺ يومًا فينا خطيبًا بماءٍ يدعى خمًّا، بين مكة والمدينة، فحمد الله وأثنى عليه، ووعظ وذكّر، ثم قال: **أما بعد، الا أيّها الناس، فإنما أنا بشر يوشك أنْ يأتي رسول ربي فأجيب، وأنا تارك فيكم ثقلين: أوّلهما كتاب الله فيه الهدى والنور، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به**. فحثّ على كتاب الله ورغّب فيه. ثم قال: **وأهل بيتي. أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي، أذكّركم الله في أهل بيتي**»[2].

ثم تصبح عند الإمام أحمد بن حنبل وعند عموم الشيعة أن النبي قال: «**إني تارك فيكم الثقلين أحدهما أكبر من الآخر كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض وعترتي أهل بيتي، وإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض**». أو كما قال: «**إني أوشك أن أدعى فأجيب واني تارك فيكم الثقلين كتاب الله عز وجل، وعترتي، كتاب الله حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي. وان اللطيف الخبير أخبرني أنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض، فانظروا بمَ تخلفوني فيهما**»[3].

ومن الواضح أن هذه الرواية بهذا النص تحاول أن تعطي الشرعية السياسية للعباسيين (وعموم الهاشميين) الذين كانوا يعتبرون أنفسهم عترة النبي وأهل بيته، في مقابل الأمويين الذين كانوا يعتمدون على (الشرعية القرشية).

محطات في الفكر السياسي السُّني

وسوف أختار لدراسة تطورات الفكر السياسي السُّني أربع محطات مهمة من خلال أبرز علماء «أهل السُّنة» المتميزين وهم:

1 - الإمام أحمد بن حنبل (780 - 855) مؤسس الفكر السياسي السُّني المؤمن بالخضوع للحاكم المتغلب بعيدًا عن أية شرعية دينية أو سياسية.

2 - القاضي علي بن محمد الماوردي (974 - 1058) لمحاولته تطوير النظام السياسي العباسي نحو الشورى والاختيار، وتمثيل الأمة.

---

(1) ابن هشام، ج 4 ص 1022 - 1024.

(2) مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري: **صحيح مسلم**، باب فضائل علي بن أبي طالب، كتاب فضائل الصّحابة.

(3) الإمام أحمد بن حنبل، **المسند**، ورد الحديث معنعنًا في ستة مواضع كما يلي: «**كتاب الله وعترتي أهل بيتي**». الأحاديث رقم: 11273 و11300 و11381 و11739 و21979 و22056، دار المنهاج، جدة السعودية، الطبعة الأولى 2011 وورد الحديث في **سنن الترمذي** جامعًا للكلمتين: «**عترتي أهل بيتي**»: 3/ 26.

3 ـ الشيخ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1263 ـ 1328) لمحاولته ربط الشرعية السياسية بتطبيق الشريعة، بغضّ النظر عن طريقة وصول الحاكم إلى السلطة، أو علاقته بالأمة.

4 ـ التيار الديمقراطي الإسلامي، الوثيقة الدستورية، التي أقرّها مجلس البرلمان العثماني وهي نظريات أربع كانت ولا تزال تهيمن على قطاعات كبيرة من الفكر السياسي الإسلامي السُّني.

1 ـ الإمام أحمد بن حنبل (780 ـ 855): الطاعة لأولي الأمر

يُعتبر الإمام أحمد بن حنبل إمام «أهل السُّنة» ومؤسس المذهب الحنبلي في القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي). وقد انبثق هذا المذهب من رحم «أهل الحديث»[1] الذين كانوا يعتمدون على النقل، في مقابل «أهل الرأي» الذين كان يقودهم الإمام أبو حنيفة النعمان (767) وتبلور في مواجهة من كان يطلق عليهم «أهل البدعة» وهم «المعتزلة» الذين كانوا يعظمون دور العقل ويقولون بخلق القرآن. وقد تعرض الإمام أحمد بسبب رفضه للقول بخلق القرآن إلى محنة على أيدي الخلفاء المعتزلة كالمعتصم (841) والواثق (847) ودخل السجن ولم يتراجع عن رأيه، حتى أخرجه الخليفة المتوكل (861) وقرّبه إليه وأكرمه، فاعتبره الحنابلة «ناصر السُّنة»[2].

ومن أشهر كتبه: «المسند» الذي جمع فيه أربعين ألف حديث، ومن بينها الأحاديث الموروثة من العهد الأموي والتي تدور حول العلاقة بين الناس والحكام وتنصّ على ضرورة الطاعة لأولي الأمر، وكتاب «أصول السُّنة» الذي تطرق فيه إلى مسألة الشرعية السياسية، وأصَّل لشرعية الحكام الذين يستولون على السلطة بالقوة وقال بوجوب السمع والطاعة لـ«أمير المؤمنين البر والفاجر ومن ولي الخلافة، واجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن تغلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمِّي أميرُ المؤمنين، ولا يحلّ لأحد يؤمن بالله

---

(1) ظهر مذهب أهل الحديث في القرن الثامن والتاسع على يد سفيان الثوري وسفيان بن عيينة ووكيع بن الجراح وعبد الرحمن بن مهدي وعلي بن المديني.

(2) بويع للمتوكل على الله: جعفر بن المعتصم بن الرشيد، في ذي الحجة سنة اثنتين وثلاثين ومائتين للهجرة، فأظهر الميل إلى السُّنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدم المحدثين إلى سامراء، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية، وتوفّر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ في قتل أهل الردة، وعمر بن عبد العزيز في ردّ المظالم، والمتوكل في إحياء السُّنة وإماتة التجهم. **موسوعة التاريخ الإسلامي**، هاني الطنبور، على العنوان التالي:
http://www.hanialtanbour.com/maw/31/source/pg_003_0029.htm.

واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا». واعتبر ذلك ركنًا من أركان السُّنة والجماعة. ورفض الخروج على الإمام الذي يجتمع عليه الناس ويقرون له بالخلافة، سواء بالرضا أو بالغلبة، واعتبر القيام بذلك خروجًا وشقًّا لعصا المسلمين، ومخالفة للأحاديث الواردة عن الرسول، وابتداعًا على غير السُّنة «فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية»[1]. ولذلك رفض الإمام أحمد الخروج على الخلفاء العباسيين المعتزلة الذين كانوا يضطهدون أهل الحديث وأوصى فقهاء بغداد، الذين اجتمعوا إليه وشكوا تفاقم الحال من القتل والتعذيب، بعدم الخروج والاكتفاء بالاستنكار بالقلب[2]. ورغم أن الإمام أحمد لم يكن يعتبر الحكام الأمويين والعباسيين «خلفاء» بكل معنى الكلمة، بناء على حديث رواه عن الرسول يقول فيه إن **«الخلافة ثلاثون سنة ثم يكون بعد ذلك الملك»**[3]. وكان يتهم المعتصم بإماتة السُّنة ويصفه بأنه «عدو الله وعدو الإسلام»[4]. إلا أنه أضفى نوعًا من «الشرعية» على الحاكم القائم «البَرّ والفاجر» إذا كان من قريش[5].

وقد اتخذ الإمام أحمد موقفه هذا الذي أصبح علامة بارزة لأهل السُّنة عبر التاريخ، بناء على مجموعة من الأحاديث التي رواها هو وغيره من أهل السُّنة، عن الرسول والتي توصي بالطاعة لأولي الأمر وتنهى عن الخروج عليهم ما أقاموا الصلاة، والوفاء لهم حتى وإن ضربوا ظهور الناس وأخذوا أموالهم وحقوقهم[6]. وربما اتخذ موقفه هذا كردّ فعل على الشيعة والخوارج الذين كانوا يؤمنون بالثورة المسلحة ويقومون بها بين آونة وأخرى، وفي محاولة منه لتعزيز السلام والاستقرار ودرء الفتن الداخلية. ولكنه أسّس لشرعية القوة وتنكر لمبدأ الشورى والانتخاب. وحتى في قراءته لشرعية الخلفاء الراشدين فإن الإمام

---

(1) أحمد بن حنبل، **أصول السُّنة**، الأصول 15 و21 و28 و33 و34.

(2) حلمي، مصطفى1977، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، ص 346، دار الأنصار، القاهرة.

(3) أحمد بن حنبل، **المسند**، حديث رقم 21919.

(4) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص 24.

(5) المصدر نفسه، ص 24.

(6) رواه أحمد في أول كتاب «**المسند**» حول (طاعة الإمام وترك الخروج عليه وغير ذلك). انظر أيضًا البخاري، حديث رقم (7084) ومسلم، حديث رقم (1846) و(1847) باب (يصبر على أذاهم وتؤدى حقوقهم) «**يكون بعدي أئمة لا يهتدون بهداي ولايستنون بسنتي وسيقوم فيهم رجال قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنس**، قال حذيفة: قلت: كيف أصنع يا رسول الله؟ إن أدركت ذلك؟؟ قال: **تسمع وتطيع وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع**». وابن تيمية، أحمد عبد الحليم 1328: **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج 35 باب الخلافة والملك، ص 8 ـ 9.

أحمد لم ينظر إلى طريقة وصولهم إلى السلطة عبر الشورى أم لا، ولا إلى ممارساتهم ونظرياتهم السياسية، بل أضفى عليهم جميعًا هالة من القدسية ترفض نقد أي واحد منهم، بناء على الأحاديث النبوية التي تعتبرهم خلفاء وتأمر بالاقتداء بهم[1].

وقد تبنى موقف الإمام أحمد تجاه الحكام المتغلبين، كثير من فقهاء أهل السُّنة عبر التاريخ، وعلى رأسهم الإمام أبو الحسن الأشعري (936)، وأبو يعلى الفراء (1065)[2]. وإمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله الجويني (1085)[3]. وأبو حامد الغزالي (1111)[4]. ودخل مبدأ القوة في العقل السياسي (السُّني) بحيث صار التغلب هو الأصل والطريق الوحيد للرئاسة[5].

2 ـ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي (974 ـ 1058): الشورى والخلافة الدينية

يمثّل الماوردي نموذجًا لتطور الفكر السياسي السُّني في القرن الحادي عشر (الخامس الهجري)، في ظل الخلافة العباسية في عصرها الثاني، بعدما تسرب إليها الوهن وخضعت لسيطرة الأمراء والسلاطين، فمن ناحية كان البويهيون الشيعة قد سيطروا على منصب الخليفة لأكثر من قرن، وكانوا يعينون من يشاؤون ويعزلون من يشاؤون، ثم خلفهم السلاجقة الأتراك السُّنة الذين قضوا على البويهيين ولكنهم لم يعيدوا للخلافة العباسية سلطتها، ومن ناحية أخرى كان أمراء الأطراف يستقلون بمناطقهم، وكان الفاطميون الذين اتخذوا من القاهرة عاصمة لهم يحتلون الشام والحجاز ويهددون بالسيطرة على بغداد. وفي هذا الجو من الصراع الداخلي والخارجي ولد الماوردي لأب عامل في صناعة ماء الورد في البصرة، وانتقل إلى بغداد ليدرس الفقه والتفسير ويرتقي ليصبح كبير القضاة وسفير الخلفاء العباسيين لدى البويهيين والسلاجقة.

وكان الماوردي شاهدًا على عملية إحياء المذهب السُّني التي قام بها الخليفة العباسي القادر بالله (1031) من أجل استعادة قوة الخلافة في مواجهة البويهيين في الداخل

(1) ابن حنبل، أحمد، **أصول السُّنة**، الأصل 13 و29.

(2) الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص 28.

(3) الجويني، **غياث الأمم**، ص146 وص 88 وص 217.

(4) الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص 178 ـ 179، **والاقتصاد في الاعتقاد**، ص 105، 106، 107.

(5) رشيد رضا، محمد 1935: **الخلافة أو الإمامة الكبرى**، ص 96.

والفاطميين في الخارج، والذي قام من أجل ذلك بشنّ حملة فكرية وسياسية ضد المعتزلة والشيعة[1]. كما قام بتوسيع إطار أهل السُّنة لكي يشمل بالإضافة إلى الحنابلة: الأشاعرة المالكية والشافعية. وأما الأحناف، الذين كانوا يترددون بين أهل الحديث والاعتزال، فقد طلب منهم إعلان توبتهم عن الاعتزال، أو طردهم من وظائفهم ومناصبهم في الإدارة والقضاء، ونهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال[2].

وقد كان الماوردي أشعريًا يُتهم بالاعتزال[3]. إلا أنه حاول تطوير الفكر السياسي في ظل الخلافة العباسية، بالجمع بين الفكرين الاعتزالي والسُّني، وكان المعتزلة يؤمنون بمبدأ الشورى والعقد والبيعة الطوعية والإجماع[4]. بينما كان أهل السُّنة يؤمنون بشرعية الحاكم المتغلب ويسمونه أمير المؤمنين. فتبنى الماوردي في كتابه (الأحكام السلطانية) مبدأ الشورى، واعتبر الإمامة حق المسلمين جميعًا، وأنها عقد بينهم وبين الإمام[5]. وذهب إلى وجوب قيام أهل الاختيار بانتخاب الإمام بالرضا والاختيار[6]. وقال بضرورة تجنب الإكراه والإجبار في البيعة «لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار»[7]. ولكن الماوردي لم يقترح آلية لترجمة ذلك الحق وإجراء العقد بطريقة تعبّر عن إرادة عامة المسلمين، أو تمثيلهم عبر هيئة منتخبة من أهل الحل والعقد، ورفض الرأي القائل بضرورة موافقة الجمهور من أهل الحل والعقد، واستدل ببعض التجارب والأقوال التاريخية في أيام

---

(1) كتب في عهده عبد القاهر البغدادي (ـ 1037): كتابه (**الفرق بين الفرق**، ص6 ـ 7) الذي اعتبر فيه المعتزلة من أهل الأهواء الضالة. كما اتهمهم في كتابه الآخر (**فضائح المعتزلة**) بالزندقة. وقام القادر بالتحالف مع سلطان خراسان محمود بن سبكتكين الغزنوي، وحرّضه ضد المعتزلة والباطنية، فقام السلطان باحتلال الري سنة 1029 وقتل كثيرًا من المعتزلة والشيعة.

(2) اللالكائي، هبة الله بن الحسن 1027: **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة**، ج1 ص 17 ـ 19 تحقيق أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة الرياض، الطبعة الثامنة 2003.

(3) القاضي تاج الدين عبد الوهاب بن السبكي (1370): «**طبقات الشافعية الكبرى**». ترجمة الماوردي.

(4) الهمداني، عبد الجبار الهمداني المعتزلي (969 ـ 1025): **المغني في التوحيد والإمامة** ج20 ق1 ص 319 ـ 320 وق 2 ص 149.

(5) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 10.

(6) المصدر نفسه، ص 6 وص 9 وص 15.

(7) المصدر نفسه، ص 8 وقد عبّر الماوردي في قوله ذلك، عن رأي سني تبلور لدى عدد من الفقهاء الذين عاصروه أو جاؤوا بعده، كأبي يعلى الفراء الذي قال بأن انعقاد الإمامة لا يتمّ إلا باختيار جمهور أهل الحل والعقد. الفراء، **الأحكام السلطانية**، ص 28.

الخلفاء الراشدين. وتراجع خطوة أخرى إلى الوراء، عندما فرغ مبدأ (الاختيار) من محتواه بعرض البدائل الأخرى كبيعة رجل واحد أو الغلبة بالقهر والقوة[1]. أو العهد من الإمام السابق إلى اللاحق، دون شرط باستشارة أحد من أهل الاختيار، أو تحقق الرضا العام «لأن بيعة عمر لم تتوقف على رضا الصحابة» حسب قوله[2].

وخالف الماوردي أهل السُّنة بالاعتراف بجميع الخلفاء السابقين من الأمويين والعباسيين، كخلفاء شرعيين[3]. وأكّد ضرورة الخلافة للدين والدنيا وأضفى عليها هالة قدسية وحوّلها إلى منصب ديني، وقال: «إن الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا» وأكّد أن الله قام بتفويض الأمور إلى وليه في الدين، وأنه فرض طاعة أولي الأمر[4]. وأن الله قد وضع الخلافة حتى تكون أصلًا تستقر عليه قواعد الدين ومصالح الأمة وتكون مصدرًا للأمور العامة والولايات الخاصة[5].

وقام الماوردي بتوسيع صلاحية الخلافة لتشمل الأمور الدينية والدنيوية، في وقت كان الخلفاء العباسيون يفقدون السلطة لصالح السلاطين البويهيين والسلاجقة وأمراء الأطراف الذين استقلوا ببلادهم، وكان الماوردي يهدف من ذلك جعل الخلافة العباسية مصدر الشرعية أو الغطاء الشرعي لجميع الأمراء والسلاطين الذين كانوا يستولون على السلطة بالقوة هنا وهناك، والمحافظة على دور ولو رمزي للخلافة العباسية. ولكن الماوردي ناقض تصوره عن دور الإمامة في «خلافة النبوة وحراسة الدين» وهبط بها عندما سلم بالحديث (السُّني) الذي يوصي بالسمع والطاعة لكل والٍ برّ أو فاجر في كل ما وافق الحق «**فإن أحسنوا فلكم ولهم، وإن أساؤوا فلكم وعليهم**» والذي يدلّ على إمكانية تولي الفجرة للحكم أو الخلافة، ووجوب طاعتهم[6].

وكانت آراء الماوردي صدى للواقع السياسي القائم أكثر مما هي آراء علمية مبنية على أدلة من الكتاب أو السُّنة، فقد حاول أن يضفي الشرعية على كل ألوان الحكم وجميع أنماط العلاقات السياسية بين الخلفاء والوزراء والولاة والسلاطين، بغض النظر عن سياساتهم ومواقفهم وأعمالهم. ويبدو استلهام الماوردي لبعض أحكامه من التاريخ والواقع

---

(1) الماوردي، **الاحكام السلطانية**، ص7.
(2) المصدر نفسه، ص 7 و11 ـ 12.
(3) الماوردي، **قوانين الوزراة وسياسة الملك**، تحقيق وتقديم رضوان السيد، ص 13، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 1993.
(4) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 5.
(5) المصدر نفسه، ص 3 وذلك تبعًا لعبد القاهر البغدادي الذي اعتبر الخلافة ركنًا من أركان الدين والأصول التي اجتمع عليها أهل السُّنة والجماعة. (**الفرق بين الفرق**، ص 309).
(6) المصدر نفسه، ص 3.

بمعزل عن الكتاب والسُّنة، واضحًا في تشريعه لوزارة التفويض وإمارة الاستيلاء[1]. وهما تقليدان دأب بعض الخلفاء العباسيين على ممارستهما طوعًا أو كرهًا لصالح الوزراء وقادة الجيش وأمراء الاطراف، بحيث لم يبق «للخلفاء» إلا موقع رمزي صوري لا حول لهم فيه ولا طول[2]. ورغم أن عملية التفويض كانت غالبًا قسرية وبالتالي فإنها كانت غير شرعية، ومناقضة بالمرة للصلاحيات الواسعة والمطلقة التي كان يعطيها الماوردي للخلفاء، إلا أنه، وانطلاقًا من الاعتراف بسياسة الأمر الواقع، كان يضفي عليها ثوبًا من الشرعية، ويحاول تبريرها بالاضطرار والعجز والضرورة[3].

3 ـ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1263 ـ 1328): الشريعة والشرعية

ولد ابن تيمية في حران سنة 1263 بعد خمسة أعوام من سقوط الخلافة العباسية في بغداد، في أوج الغزو المغولي للبلاد الإسلامية، وانتقل والده إلى دمشق سنة 1269 بعد انسحاب المغول منها ولكنهم لم يلبثوا أن عادوا إليها بعد إسلامهم سنة 1299 بقيادة قازان، فوجد ابن تيمية نفسه في خضم الصراعات السياسية والدينية التي كانت تعصف بمصر والشام، فمن ناحية كان المماليك يتعاقبون على السلطة في انقلابات عسكرية متتالية لا يلبث أحدهم فيها سوى بضعة شهور أو بضع سنين. ومن ناحية أخرى كانت الفرق الإسلامية (أهل الحديث والأشاعرة والجهمية والفلاسفة والصوفية والشيعة) يتصارعون فيما بينهم، فقام ابن تيمية بالدفاع عن مذهب أهل الحديث معتبرًا إياهم «الفرقة الناجية» الوحيدة بين المسلمين، وتوجّه لمقاتلة الشيعة في جبيل وكسروان. ولكنه لم يسلم من عداء السُّنة الأشاعرة الذين اتهموه بالبدعة والضلال لقوله بالتجسيم، فامتحن بالسؤال عن معتقده سنة 1305 في مصر بأمر السلطان بيبرس الجاشنكير الذي حبسه في قلعة صلاح الدين في القاهرة ثم في برج الإسكندرية، ولما تولى الملك الناصر ابن قلاوون سنة 1309 أطلق سراحه وأعاده إلى دمشق، ولكن فتاواه المختلفة ولاسيما المتعلقة بالطلاق بالثلاث لم تعجب بقية العلماء السُّنة الذي ضغطوا على السلطان لمنعه من الإفتاء مطلقًا، وعندما لم يمتثل لأمر السلطان حبس بقلعة دمشق سنتين وأشهرًا حتى مات في السجن[4].

---

(1) **الأحكام السلطانية**، ص35.

(2) فقد قام هارون الرشيد، عند توليه للسلطة، بتفويض الوزارة ليحيى بن خالد البرمكي تفويضًا عامًا، وقال له: «قد قلدتك أمر الرعية، وأخرجته من عنقي إليك، فاحكم في ذلك بما ترى من الصواب، واستعمل من رأيت، واعزل من رأيت، وأمضِ الأمور على ما ترى». ودفع إليه خاتمه. ثم تبعه عدد من الخلفاء العباسيين. راجع: **تاريخ الطبري** ج4 ص620 وص 664.

(3) الماوردي، **الأحكام السلطانية**، ص 39 ـ 40.

(4) لمزيد من التفاصيل راجع موقع ابن تيمية على العنوان التالي:
http://www.taimiah.org/.

وفي ذلك الجو السياسي المضطرب الخاضع لمنطق القوة، لم يكن يوجد أي معنى للحديث عن الشورى والخلافة والشروط المثالية للحاكم، ولا سيما بعد أن تنازل الفقهاء السُّنة قبل ذلك عن كل شروطهم التي وضعوها للخلفاء ولطرق مجيئهم للسلطة، وقبلوا بالأمر الواقع وبحكومة المتغلب حتى لو كان فاسقًا فاجرًا[1].

وقد فشلت محاولة إعادة نظام الخلافة رغم استدعاء المماليك لبقايا العباسيين إلى مصر حيث أقاموا «خلافة عباسية» جديدة ليس لها من الأمر شيء سوى الاسم. ولذلك قام ابن تيمية بالتراجع عن فكر الخلافة السُّني الذي تبلور في بغداد منذ قرون، وعاد إلى الفكر السياسي السُّني الأول الموافق لأهل الحديث والإمام أحمد بن حنبل وأبي الحسن الأشعري، ولم يعترف بتلك «الخلافة» ولا بأولئك «الخلفاء» العباسيين والأمويين كخلفاء شرعيين، وذلك بناء على الحديث المنسوب إلى الرسول والذي يقول بأن الخلافة الراشدة تستمر ثلاثين سنة فقط، وأنها ستختلط بعد ذلك بالملك أو تتحول إلى ملك عضوض أو جبري. ومن هنا لم يخض ابن تيمية في الجدل الذي كان يدور بين الفقهاء والمتكلمين السابقين واللاحقين حول منبع الشرعية للخلفاء هل هو النص؟ أم الشورى؟ أم العهد؟ أم القوة والغلبة؟ وذلك لأن النتيجة كانت دائمًا واحدة هو الحكم القائم على القوة. ورأى ابن تيمية أن شرعية أي حكم تعتمد على مدى التزامه بالشريعة الإسلامية. و«بذل قصارى جهده لتحويل الأنظار من شخص «الإمام» إلى «الشريعة» «فالإمام ليس مركز الشرعية، وإنما الشريعة هي المعيار لشرعية أي نظام كان». كما يقول الدكتور حسن كوناكاتا[2].

ورفض ابن تيمية رأي المعتزلة والأشاعرة ومعظم أهل السُّنة الذين كانوا ينظِّرون لمبدأ الشورى، فقال خلافًا لهم: إن إمامة أبي بكر قائمة على النص من النبي وليس على الشورى أو الانتخاب[3]. وإن إمامته وإمامة الخلفاء الراشدين بعده أيضًا كانت قائمة على القوة والغلبة، وإن الإمام، أي إمام، هو من يكون «صاحب يد وسيف يُطاع طوعًا وكرهًا»[4]. و«إن الإمام الذي يُطاع هو من كان له سلطان، سواء كان عادلًا أو ظالمًا»[5].

وقد توصّل ابن تيمية من خلال هذه الرؤية إلى جواز قيام الأنظمة السياسية على أساس القوة والقهر والغلبة «وأما نفس الولاية والسلطان فهما عبارة عن القدرة الحاصلة، وهي قد تحصل على وجه يحبه الله ورسوله كسلطان الخلفاء الراشدين، وقد تحصل على

(1) كمثال على ذلك، انظر ابن قدامة 1232: **الكافي** ـ كتاب أهل البغي، ج4 ص 146.
(2) كوناكاتا، حسن 1994: **النظرية السياسية عند ابن تيمية**، ص 180.
(3) ابن تيمية، **منهاج السُّنة** ج4 ص 232.
(4) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج1 ص 135.
(5) المصدر نفسه، ج1 ص 149.

وجه فيه معصية كسلطان الظالمين»[1]. ومع ذلك فقد كان يعتقد بأن «الولاة نواب الله على عباده، ووكلاء العباد على نفوسهم»[2].

وبعد رفضه لنظرية الخلافة التقليدية، طرح ابن تيمية نظرية جديدة هي خلافة الأمة، وقيامها بالدور الحضاري الإسلامي الذي أناطه الماوردي بالخلفاء، أو أناطه الشيعة بالإمام المعصوم[3]. وذهب إلى أبعد من ذلك فقال بعصمة الأمة بدلًا من الإمام[4]. وكان يفترض بهذا الرأي أن يقوده إلى إعطاء دور مرجعي أكبر للأمة في مقابل الحاكم، ولكنه لم يفعل ربما لأن الظروف التاريخية لم تكن تسمح بذلك، إضافة إلى أنه لم يكن يعترف بمعظم الفرق الإسلامية أنها على الحق ما عدا «أهل الحديث» فكيف يعطيها دورًا سياسيًّا إيجابيًّا في اختيار الحاكم أو مراقبته ومحاسبته وتغييره؟. ولذلك التزم ابن تيمية بالموقف السُّني العام القائل بوجوب الطاعة للحاكم الفاسق الظالم، ولم يجز مقاتلته بالسيف، استنادًا إلى «الأحاديث الصحيحة المستفيضة عن النبي ﷺ». كما يقول[5]. وبناء على ذلك كان يطالب الناس بدفع الحقوق للسلاطين وإن كانوا ظالمين[6]. ويوجب الطاعة للحكام الذين يأخذون البيعة كرهًا وقسرًا[7]. ويرفض أية معارضة لهم[8].

إن هذا الموقف ينسجم مع «المشهور في مذهب أهل السُّنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان فيهم ظلم»[9]. ولكنه يتناقض في الحقيقة مع دعوة ابن تيمية لتطبيق الشريعة، التي كان يفترض أن تدفعه باتجاه التنظير لقيام الثورات على الحكام الفسقة والظالمين. ولا سيما أن الإمام لم يعد محور الشرعية، وإنما العمل بالشريعة. ويبدو أن ابن تيمية تدارك الأمر في وقت متأخر ولم يعد يدين الخروج على الحاكم، إذا كان الخارج قويًّا وملتزمًا بالشريعة الإسلامية، وكان يرفض الانجرار لقتال الخوارج، بسبب احتمال اعتمادهم على الشبهة والتأويل. وقد نفى وجود أي حديث صحيح يأمر بقتال الخارجين على الإمام[10].

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية** ج 1 ص 141 ـ 142.
(2) ابن تيمية، **السياسة الشرعية**، ص 14.
(3) ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية** ج 3 ص 270.
(4) المصدر نفسه، ص 272.
(5) ابن تيمية، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، ص 4 ـ 5 وص 76.
(6) المصدر نفسه، ص 28 و**مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج 35 باب الخلافة والملك، ص 8 ـ 9.
(7) المصدر نفسه، ج 35 باب الخلافة والملك، ص 10 وص 11 وص 12.
(8) المصدر نفسه، ص 30.
(9) ابن تيمية: **الاستقامة**، ج1 ص 330.
(10) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج4 ص 450 ـ 452.

4 ـ التيار الإسلامي الديمقراطي

شهد الفكر السياسي السُّني، في القرن التاسع عشر، تطورًا جذريًا كبيرًا، نتيجة احتكاكه بالتجارب الديمقراطية الغربية، فارتفعت أصوات عدد من المفكرين المسلمين من أمثال رفاعة الطهطاوي وعبد الرحمن الكواكبي وجمال الدين الأفغاني ورشيد رضا، تطالب بالشورى أو الديمقراطية والدستور وتطوير نظام الدولة العثمانية من سلطاني مطلق إلى نظام دستوري قائم على الانتخابات في ظلّ السلطنة العثمانية، ونجح الإصلاحيون في إقناع السلطان عبد الحميد الثاني بسنّ أول دستور عثماني سنة 1877م[1]. وقد قلص ذلك الدستور من صلاحية السلطان، وفصل بين السلطات الثلاث، وأعطى السلطة التنفيذية للصدر الأعظم (رئيس الوزراء) ونصّ على تشكيل برلمان وإجراء انتخابات، وضمن استقلال القضاء[2]. ولكن السلطان تراجع عنه بعد عام، وأعلن عن حلّ البرلمان وتعليق الدستور إلى أجل غير مسمى. وكانت لديه مخاوف من استغلال الغرب للديمقراطية من أجل التدخل في الولايات العثمانية الأوروبية التي يغلب عليها المسيحيون، والعمل على انفصالها. ولذلك سعى لإحياء الرابطة الإسلامية، في داخل الدولة العثمانية وخارجها، وأوفد لذلك وفودًا إلى مصر وتونس والهند وأفغانستان وإندونيسيا والصين، للاستغاثة بالمسلمين ودعوتهم إلى التضامن والتحالف ضد الخطر الأوروبي، تحت شعار «الخلافة» و«الجامعة الإسلامية». وأعلن أنه «خليفة» لكل المسلمين. وكان بذلك، أول سلطان عثماني يعلن «الخلافة» رسميًا ويدعو إلى مبايعته[3]. ولكن مواجهة السلطان لمطامع الاستعمار

---

(1) الشاذلي، محمود ثابت 1989، **المسالة الشرقية دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية 1299 ـ 1923**، ص 136 مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1989.

(2) وقد أمر السلطان عبد الحميد بوضع الدستور موضع التنفيذ، فأجريت انتخابات عامة، وتألف مجلس الأعيان من 26 عضوًا، واجتمع البرلمان رسميًا في 19 مارس/آذار 1877م.

(3) وتعزيزًا لهذا التوجه أصدر المفتي أبو الهدى الصيادي الحلبي، بيانًا جاء فيه: «إن الخلافة ضرورة إيمانية انتقلت شرعًا من أبي بكر إلى العثمانيين، وإن الخليفة هو ظل الله على الأرض ومنفذ أحكامه، وبأن واجب جميع المسلمين أن يطيعوه وأن يكونوا له من الشاكرين إذا أصاب، ومن الصابرين إذا اخطأ». الأنصاري، فاضل 2000، **قصة الطوائف**، ص 424 دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى. وكان السلطان العثماني الأسبق عبد المجيد قد استخدم شعار الخلافة في مقاومة تمرد والي مصر محمد علي باشا، عندما استفتى مفتي السلطنة سنة 1839 قائلًا: «ما الذي جاء به الشرع الشريف من الأمر بطاعة أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين؟.. ما الذي جاء به الشرع الشريف في عقاب العامل المارق عن طاعة خليفته وسلطانه؟ هل يكون الخليفة مسؤولًا عن دم ذلك المارق أمام الله والناس» فأجابه المفتي بقوله: «ثبت خروج محمد علي وولده إبراهيم عن طاعة سلطانهما، فحقّ =

الغربي، ودعوته للخلافة اقترنت بمناوءته للديمقراطية في الداخل، حيث حاول اتهام دعاة الإصلاح الديمقراطي بالعمل على تقويض الدولة العثمانية[1].

وبقي السلطان عبد الحميد الثاني مصرًا على موقفه الرافض للإصلاحات الديموقراطية، مدة ثلاثين عامًا، حتى قام انقلاب عسكري خريف عام 1908 بإجباره على إعادة العمل بالدستور وإجراء انتخابات برلمانية[2].

الوثيقة الدستورية

وقام أعضاء في البرلمان التركي العثماني الجديد، بمراجعة شاملة لفكر الخلافة واستبداله بالفكر الديمقراطي، وأعدّوا وثيقة قانونية وفقهية مهمة تؤصل للفكر الديمقراطي على قاعدة إسلامية، وأعلنوا رفضهم لقيام الدولة الإسلامية على أساس القوة والقهر والغلبة والوراثة، وأكّدوا على ضرورة الشورى وقيام الخلافة على أساس التعاقد الاجتماعي أو الوكالة عن الأمة[3]. وأكّدوا على كون الخلافة عقد وكالة بين الأمة والإمام، وأنها لا تنعقد إلا بالانتخاب والبيعة. «لأن الشريعة لم تعط لأحد صلاحية التصرف على العامة رأسًا. ولا يحق له التصرف فيها ما لم تخوّله الأمة هذه الصلاحية»[4]. وقالوا: «إن الخليفة يأخذ قوة الولاية العامة من الأمة رأسًا»[5]. وأجازوا بناء على ذلك «عزل الأمة للخليفة إذا أساء العمل في وظيفته»[6]. وشنّوا هجومًا عنيفًا على طريقة القهر والغلبة في الوصول إلى السلطة[7]. كما رفضوا انتقال الخلافة بالإرث «إذ إنها وكالة وهي لا تورث في زمن من الأزمان»[8]. وطالبوا

= العقاب عليهما كما حق على سائر من حذا حذوهما في شق عصا طاعة أمير المؤمنين وخليفة رسول رب العالمين». **الخلافة الإسلامية**، للمستشار محمد سعيد العشماوي، ص 376.

(1) حيث كتب قائلًا: «التجديد الذي يطالبون به تحت اسم الإصلاح سيكون سببًا في اضمحلالنا. ترى لماذا يوصي أعداؤنا الذين عاهدوا الشيطان بهذه الوصية بالذات. لا شك أنهم يعلمون علم اليقين أن الإصلاح هو الداء وليس الدواء، وأنه كفيل بالقضاء على هذه الإمبراطورية». العزاوي، قيس جواد 1994 **الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط**، ص 76 الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية 2003.

(2) الخطيب، أنور، **النظم السياسية**، ص 351.

(3) وجيه كوثراني 1996، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، ص 220، دار الطليعة بيروت 1996 الطبعة الأولى.

(4) المصدر نفسه، ص 225.

(5) المصدر نفسه، ص 230.

(6) المصدر نفسه، ص 227.

(7) المصدر نفسه، ص 227.

(8) المصدر نفسه، ص 226.

بمحاسبة «الخليفة» واعتباره مسؤولًا غير مقدس لعدم وجود شخص مقدس أيًا كان في الإسلام، والمقدس هو الله جل شأنه(1). وأدان النواب الأتراك تصرف الخلفاء بالبلاد كيف شاؤوا كأنها أملاكهم الخاصة أو استعمال الأمة كخدام لهم وأتباع(2).

وأصدروا وثيقة مهمة تمثّل خلاصة فكر النهضة الإسلامية، وروّاد الحركة الإصلاحية من أمثال خير الدين التونسي والطهطاوي والكواكبي وجمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده وتلميذه الشيخ محمد رشيد رضا وغيرهم من المفكرين المسلمين الذين رفضوا الاستبداد العثماني باسم الخلافة، ونادوا بالتطور الديمقراطي في إطار الإسلام. وكان أولئك الرواد قد ناقشوا ورفضوا كثيرًا من الفتاوى الدستورية السلبية السابقة التي تجيز انتخاب الإمام بواسطة شخص واحد أو عدة أشخاص(3). وطرحوا مفهومًا واسعًا لأهل الحلّ والعقد، أقرب إلى المفهوم الديمقراطي الحديث، ويتضمن مفهوم: «أهل الشورى من زعماء المسلمين»(4). وتخلوا عن النظرية السُّنية التقليدية بوجوب طاعة الإمام مهما كان ظالمًا أو فاسقًا(5). أو القول بشرعية الاستيلاء على السلطة بالقوة، والمنافية للديمقراطية بشدة، فأكّدوا أن الشورى هي قاعدة الحكم في الإسلام(6).

وكان من المتوقع أن تغيّر تلك التجربة وجه العالم الإسلامي، لكنها لم تستمر بسبب قيام مصطفى كمال أتاتورك بإلغاء الخلافة العثمانية وإعلان (الجمهورية التركية) العلمانية المعادية للإسلام في عام 1924م.

وبالرغم من أن سقوط «الخلافة» شكل صدمة كبرى للعالم الإسلامي (السُّني) فإن الأحزاب والحركات التي قامت كرد فعل على ذلك وهدفت إلى إعادة الخلافة، كجماعة الإخوان المسلمين(7)، لم ترفض الديمقراطية، وإنما أكّدت على ضرورة احترام مبادئ

---

(1) وجيه كوثراني 1996، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا**، ص 229.

(2) المصدر نفسه، ص 238.

(3) رشيد رضا، **الخلافة أو الإمامة الكبرى**، ص55، تراث الفكر السياسي الإسلامي، جمع وإعداد يوسف أيبش وكوسوجي ياسوشي، 2005 بيروت، تراث.

(4) المصدر نفسه، ص 57.

(5) المصدر نفسه، ص65.

(6) المصدر نفسه، ص 80 وانظر أيضًا: السُّنهوري عبد الرزاق، في كتابه: **فقه الخلافة**، وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، الذي قدمه كأطروحة دكتوراه في جامعة السوربون في باريس، سنة 1926.

(7) كما قال الإمام حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين: «إن إعادة الخلافة فرض عين على كل مسلم ومسلمة». و«إن الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر =

الحكم الدستوري، كما قال الإمام حسن البنا مؤسس الإخوان المسلمين: «يعتقد الإخوان المسلمون أن نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام، وهم لا يعدلون به نظامًا آخر»[1]. و«إن النظام النيابي يقوم على مسؤولية الحاكم وسلطة الأمة واحترام إرادتها، وإنه لا مانع فيه من وحدة الأمة واجتماع كلمتها... وعلى هذا فليس في قواعد هذا النظام النيابي ما يتنافى مع القواعد التي وضعها الإسلام لنظام الحكم، وهو بهذا الاعتبار ليس بعيدًا عن النظام الإسلامي ولا غريبًا عنه»[2]. وقد قام «الإخوان المسلمون» في مصر وفي العراق وفي بلاد أخرى بالمشاركة في الانتخابات البرلمانية والرئاسية، ودخلوا في العمليات الديمقراطية هنا وهناك.

الخلاصة

تبنّى أهل السُّنة الأوائل الأحاديث التي راجت في عهد الأمويين والتي تتحدث عن ضرورة الطاعة للحاكم المتغلب حتى لو كان ظالمًا فاسقًا، ووجوب الاعتراف بالحاكم الذي يسيطر بالقوة على المسلمين، ولكنهم لم يعترفوا بصفة «الخلافة» للحكام الأمويين والعباسيين، بل قصروها على الخلفاء الراشدين الأربعة. بينما قام الفقهاء السياسيون السُّنة في وقت متأخر (في القرن الحادي عشر) بإضفاء ثوب الخلافة الدينية على جميع من تولى السلطة من الأمويين والعباسيين، رغم أنهم حاولوا أيضًا أن ينظِّروا للشورى، تأثرًا بفكر المعتزلة، ولكنهم تراخوا في دعوتهم تلك وتخلوا عن أهدافهم بقبولهم بمبدأ العهد من الإمام السابق إلى اللاحق، وبإمكانية تعيين الإمام الجديد ببيعة واحد أو اثنين أو ثلاثة أو أربعة أو أقل أو أكثر، كما قبلوا أيضًا بحكومة المتغلب الظالم. وبعد سقوط الخلافة العباسية في بغداد، قام فريق آخر من الفقهاء السُّنة، بالعودة إلى الفكر السُّني الأول بإعطاء الشرعية السياسية والاعتراف بأي حاكم متغلب بغض النظر عن مؤهلاته الشرعية وطريقة وصوله إلى السلطة. وكان على رأس هذا الفريق الفقيه السلفي ابن تيمية. وأخيرًا تطور الفكر السياسي السُّني نحو الشرعية الدستورية والتمثيل الديمقراطي وانتخاب الإمام من قبل الأمة، كما تجلى في الوثيقة الدستورية التركية.

= الارتباط بين أمم الإسلام، وإنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها والاهتمام بشأنها... والإخوان المسلمون لهذا يجعلون فكرة الخلافة والعمل لإعادتها في رأس مناهجهم». الإمام حسن البنا، رسالة (إسلامنا) للمؤتمر الخامس للإخوان المسلمين، ص 49 ـ 50.

(1) الإمام حسن البنا، رسالة (إسلامنا) للمؤتمر الخامس للإخوان المسلمين، ص 41.

(2) المصدر نفسه، ص789 ـ 791.

الفصل الثالث:

النظريات الشيعية حول الشرعية السياسية

نظرية الحق الإلهي المباشر لدى الشيعة الإمامية

تكشف النصوص والروايات التي يتداولها الشيعة الأوائل عن الإمام علي بن أبي طالب وابنيه الحسن والحسين، عن إيمان الثلاثة بالشرعية «الدستورية» القائمة على الشورى بدلًا من الشرعية «الدينية» القائمة على النص والتعيين من قبل النبي. وقد استعرضنا تلك النصوص في الفصل الأول في (مفهوم الإمام عليّ للشرعية السياسية). ويمكن أن نضيف إليها فكر الحركات الشيعية في مطلع القرن الثاني الهجري (كالفرقة البترية والجارودية والسليمانية والحسينية) التي كانت تؤمن بأولوية عليّ وأهل البيت بالخلافة لقربهم من رسول الله[1]. ولكنها لا تؤمن بالنص الصريح عليه من النبي، بل تؤمن بالشورى بشكل أو بآخر[2].

ولكن الشيعة آمنوا بعد ذلك، في القرن الثاني الهجري، بعدة نظريات حول الشرعية السياسية، وانقسموا في ذلك إلى عدة فرق رئيسية، منها الزيدية (نسبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين) الذين كانوا يقولون بنظرية الحق الإلهي غير المباشر، أي حق أهل البيت بالخلافة من دون نص ومن دون تحديد في شخص معين، وهم يشتركون مع العباسيين الذين كانوا يذهبون إلى هذا الرأي، ولكنهم يحصرون الإمامة في أبناء علي وليس في عموم الهاشميين. ولذلك اعتبر أئمة الزيدية أنفسهم أولى من العباسيين بالخلافة، وقاموا بعدة ثورات ضدهم، كالثورة التي قام بها محمد بن عبد الله ذو النفس الزكية (718 ـ 762) في الحجاز والبصرة، ضد الخليفة العباسي أبي جعفر المنصور (754 ـ 775) وكتب إليه رسالة

(1) الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، **الكافي**، كتاب الحجة، باب أن الإمام يعرف الإمام الذي يكون بعده. ح رقم 5 و6 و7، والصفار، **بصائر الدرجات**، ج 10 باب 2 وباب 3 موقع الميزان، على العنوان التالي: .

http://mezan.net/books/kafi.html.

(2) لمزيد من التفصيل راجع كتاب «**التشيع السياسي والتشيع الديني**» للمؤلف، الفصل الأول، ص 30 ـ 40 الانتشار العربي، بيروت 2009.

يطالبه فيها بتسليم السلطة إليه باعتباره حفيد عليّ والرسول، فرد عليه المنصور بأن العلويين هم أبناء فاطمة والعم أولى من أبناء البنت، ولا يحق لهم ميراث رسول الله[1].

وكان هؤلاء (الزيدية) يشكّلون في القرنين الهجريين الثاني والثالث أكثرية المعارضة الشيعية، ونجحوا في إقامة عدة دول لهم في طبرستان واليمن.

وأما الفرقة الرئيسية التي انتشرت بعد ذلك وبقيت حتى اليوم فهي الفرقة (الجعفرية الإمامية) وقد ولدت هذه الفرقة في خضم الصراع الذي نشب بين العلويين حول الشرعية السياسية في القرن الثاني الهجري، عندما قام بعض أبناء الحسين بادعاء شرعية أقوى من مجرد «القرابة» و«البنوة» التي كان يتبناها العباسيون والحسنيون والزيديون، وقالوا بالحق الإلهي المباشر، بناء على القول بنص النبي على الإمام علي في غدير خم بالإمامة، واستمرارها في البيت الحسيني إلى يوم القيامة. وقد افترقت هذه الفرقة عبر التاريخ إلى فرقتين رئيسيتين هما (الإسماعيلية) التي نجحت في إقامة الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا (909 ـ 1171) و(الموسوية ـ الاثنا عشرية) والتي سنركز عليها الحديث لأنها ذات علاقة بالدولة الإيرانية المعاصرة.

محطات في الفكر السياسي الإمامي

وسوف يتمّ التركيز على أبرز أربع محطات في الفكر الإمامي تتمثل في أربع شخصيات أسهمت في بنائه، وهي:

1 ـ الإمام محمد بن علي الباقر (676 ـ 733) مؤسس الفكر الإمامي والمذهب «الجعفري» الذي اشتهر باسم ابنه جعفر الصادق (765).

2 ـ الشيخ محمد بن النعمان المفيد (947 ـ 1022) مؤسس المرجعية الدينية في ظل «غيبة» الإمام الثاني عشر «محمد بن الحسن العسكري».

3 ـ الشيخ أحمد النراقي (1771 ـ 1829) مؤسس نظرية «ولاية الفقيه» التي أصبحت بديلًا كاملًا عن نظرية «الإمامة الإلهية».

4 ـ الشيخ محمد حسين النائيني (1860 ـ 1936) منظّر حركة «المشروطة» أو «الدستورية»

1 ـ الإمام محمد بن علي الباقر (676 ـ 733): نظرية الإمامة الإلهية

يقول الشيعة الإمامية بأن النص على الإمام علي والإمامة الإلهية تمّ من قبل النبي

(1) الأشعري، سعد بن عبد الله القمي (حوالي 900): **المقالات والفرق**، ص 67 مكتبة المصطفى:

http://al - mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file = i000325.pdf.

بصفته الرسالية كجزء لا يتجزأ من الإسلام. وتتحدث الروايات التي جمعها محمد بن يعقوب الكليني (940) في كتابه «الكافي» عن قيام الإمام محمد بن علي بن الحسين الباقر، الذي كان يقطن المدينة في الحجاز، بالدعوة إلى نظرية «الإمامة الإلهية» بعد وفاة أبيه (سنة 713)، في الوقت الذي كان العباسيون والحسنيون يستعدون للثورة ضد الأمويين مطلع القرن الأول الهجري.

وبناء على ما يروي الكليني، فقد اعتمد الباقر في تأسيس نظرية «الإمامة الإلهية» على «حديث الغدير» الذي نطق به النبي الأكرم في طريق عودته من حجة الوداع عند غدير ماء يقال له «خم» تأييدًا لعلي بن أبي طالب، بعد حدوث خلاف بينه وبين بعض الصحابة، فقال النبي: **«من كنت مولاه فهذا علي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه»**. وهذا حديث يرويه الإمام أحمد بن حنبل ومسلم وعلماء سنة آخرون، ولكنهم يعتبرونه حديثًا في واقعة ولا يرون فيه معنى سياسيًا أو تنصيبًا لعلي بالخلافة من بعده، ولكن الباقر يرويه بإضافة خاصة تصرّح بتنصيب النبي لعلي «إمامًا» للمسلمين[1]. كما اعتمد الباقر في تأسيس نظرية الإمامة على «حديث الثقلين» الذي رواه عن النبي بهذه الصيغة: **«إني تارك فيكم الثقلين، أما إن تمسكتم بهما لن تضلوا: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، فإنهما لن يفترقا حتى يردا عليّ الحوض»**. وهو حديث ورد بعدة صيغ واعتمد العباسيون في بناء شرعيتهم السياسية عليه أيضًا، كما مرّ آنفًا في الفصل الثاني[2]. ولكن الباقر قال بأن المقصود من العترة: **«الأئمة من ذرية الرسول»**[3]. وقام بتفسير كلمة «أهل البيت» الواردة في القرآن الكريم في سورة الأحزاب: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[4] بأن المقصود منها: «الأئمة» من نسل الرسول، الذين أوصى بهم وأمر باتباعهم[5]. واعتمد الباقر أيضًا على تأويل آية ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾[6] الواردة بشأن الوراثة المالية، ليفسرها بـ «الإمرة» ويخصصها بذرية النبي الذين هم أولى بالأمر، كما قال[7].

(1) الكليني، **الكافي**، كتاب الحجة، باب ما نصّ الله ورسوله على الأئمة واحدًا بعد واحد، ح رقم 6.
(2) الطبري، ج4 ص 346.
(3) الكليني، **الكافي**، **الروضة**، ح رقم 5494 ـ 6 وح رقم، 597 وقد ورد عن الإمام أحمد بن حنبل في المسند عدة روايات مشابهة، تطرقنا إليها سابقًا.
(4) سورة الأحزاب، الآية: 33.
(5) الكليني، **الكافي**، **الروضة**، ح رقم 5494 ـ 6.
(6) سورة الأنفال، الآية: 75.
(7) الكليني، **الكافي**، **كتاب الحجة**، باب ما نص الله ورسوله على الأئمة واحدًا بعد واحد، ح رقم 2 وباب من ادعى الإمامة وليس لها بأهل، ح رقم 1 وح رقم 3 وباب ما نص الله ورسوله على الأئمة واحدًا بعد واحد، ح رقم 2 وباب ما عند الأئمة من سلاح رسول الله، ح رقم 1 وكتاب الروضة، ح رقم 362.

ويستعين الإمامية في استدلالهم على نظرية النص على الإمام عليّ بوصية النبي له، وهي رواية يتفق عليها السُّنة والشيعة، وتقول بأن الرسول أوصى في آخر ساعات حياته لابن عمه عليّ بن أبي طالب. ولكن لا يوجد في هذه الوصية أية إشارة إلى موضوع الحكم والخلافة، وإنما كانت وصية أخلاقية، ومحدودة في القضايا الشخصية وقضاء الديون. ولذلك عرض النبي ـ كما يقول الإمام جعفر الصادق ـ الوصية في البداية على عمه العباس، فأشفق منها ورفض أن يتحملها، فأوصى النبي الإمام علي وأعطاه خاتمه وممتلكاته الخاصة، وأمره بأداء ديونه[1]. وقد طلب العباس من علي، أن يسأل النبي: فيمن يكون هذا الأمر؟ فإن كان فينا علمنا ذلك، وإن كان في غيرنا أمر به فأوصى بنا. فقال علي: إني والله لا أفعل، والله لئن منعناه لا يؤتيناه أحد بعده[2].

ويقول الشيعة الإمامية إن النبي أراد أن يوصي في آخر ساعات حياته وإنه طلب دواة وكتابًا ليكتب كتابًا «لا تضلون بعده أبدًا»، ولكنه عدل عنه بعد حدوث لغط بين الحاضرين[3]. وهي رواية يذكرها البخاري عن ابن عباس، ولكنها رواية غامضة لا تحمل أية دلالة على النص، إذ إنها تقول إن النبي أراد أن يوصي ولكنه في النهاية لم يوصِ بشيء أو إلى أحد، ولم يعرف أحد بالضبط إلى ماذا كان يهدف النبي.

وإضافة إلى ذلك، فإن نظرية الإمامة الالهية تفتقر إلى أدلة قوية تثبت النص على كل واحد من الأئمة الآخرين (الاثني عشر). وحسبما ينقل الكليني فإن الإمام محمد الباقر واجه مشكلة كبيرة وثغرة مخلة في نظرية الإمامة، لأن أباه علي بن الحسين كان قد اعتزل السياسة ولم يدَّعِ الإمامة، في الوقت الذي كان عمه محمد ابن الحنفية يقود الشيعة بعد مقتل الحسين في كربلاء، وورثه ابنه أبو هاشم عبد الله في قيادة الشيعة في بداية القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي)، وهنا كان على الباقر أن يثبت «الإمامة» لأبيه أولًا قبل أن يقوم بادعائها وحصرها في السلالة الحسينية. وبناء على ما يقول الكليني فقد قام الباقر بالحديث عن معجزة وقعت لأبيه وأثبتت إمامته، وهي عبارة عن تحدث «الحجر الأسود» في الكعبة مع أبيه والسلام عليه بالإمامة[4]. وأما في عملية إثبات الإمامة لنفسه من بين

(1) الكليني، **الكافي**، **كتاب الحجة**، باب ما عند الأئمة من سلاح رسول الله، ح رقم 9 وج 1 ص 236 والمفيد، محمد بن محمد بن النعمان (1022): **الأمالي**، ص220، المجلس رقم21، والإرشاد، ص 188 مكتبة يعسوب الدين، على العنوان التالي: .

http://www.yasoob.com/books/htm1/m013/11/no1173.html.

(2) ابن هشام، ج 4 ص 1069 والبخاري، حديث رقم 4447 والطبري، ج4 ص 313، 194.

(3) البخاري، حديث رقم 3168 و4431 و4432.

(4) الكليني، **الكافي**، كتاب الحجة، باب ما يفصل به بين دعوى المحق والمبطل في أمر الإمامة، ح رقم 5.

إخوانه العشرة، فقد اعتمد الباقر على دعوى وراثة سلاح رسول الله، وبعض الكتب من أبيه[1].

وأضفى الباقر على «الأئمة من أهل البيت» صبغة دينية فقال إنهم «ورثة الكتاب[2]». ورفع أمرهم إلى مرتبة الأركان المهمة في الإسلام، كالصلاة والزكاة والصوم والحج، بل قال إن الولاية لهم أهم من كل ذلك[3]. وإنها واجب ديني مقدس، ودعا الشيعة لتقديم الولاء له، والتصديق بإمامته الخاصة من الله[4].

ويبدو أن الإمام محمد الباقر لعب دورًا كبيرًا في تأسيس نظرية «الإمامة الإلهية» التي أعطت السلالة العلوية الحسينية «شرعية دينية» لا مثيل لها في الإسلام، و«حقًّا إلهيًا مباشرًا في الحكم». وكانت النتيجة الأولى لتلك النظرية رفض الشورى أو (الشرعية الدستورية)، وأي دور سياسي للأمة في انتخاب الإمام، ما عدا التسليم والطاعة للإمام «المعين من قبل الله». كما أدّت إلى تطور الشيعة من حزب سياسي إلى طائفة دينية، بما تضمنته من اعتقاد ديني بالإمامة الإلهية، وإدانة عملية الشورى التي حدثت في السقيفة، واعتبار الخلفاء الثلاثة الأوائل (أبي بكر وعمر وعثمان) «مغتصبين للسلطة» من «صاحب الحق الإلهي الخليفة الأول علي».

ولكن ما أن انطلقت نظرية «الإمامة الإلهية» في القرن الثاني الهجري حتى تعرضت لتحديات وعقبات وانقسامات متتالية نظرًا لغموض النص حول كل إمام. وحدث أهم انقسام في صفوف الإمامية بعد وفاة جعفر بن محمد الصادق (765) حيث ذهب فريق من شيعته إلى ابنه إسماعيل (760) الذي كان قد توفي قبل أبيه بخمس سنوات، ونقل الإمامة في ذريته. وذهب فريق آخر إلى أخيه موسى بن جعفر الكاظم (799)، مما أدى إلى نشوء سلالتين متنافستين هما الإسماعيلية والموسوية. وفيما نجح رجل من أبناء إسماعيل هو عبيد الله المهدي في تأسيس الدولة الفاطمية في شمال أفريقيا سنة 909 فإن السلالة الموسوية لم توفق لتولي السلطة، وانقطعت فيها الإمامة بعد أربعة أجيال، بوفاة الحسن العسكري

(1) الكليني، **الكافي** باب ما عند الأئمة من سلاح رسول الله ومتاعه، ح رقم 1.
(2) المصدر نفسه، باب في أن من اصطفاه الله من عباده وأورثهم كتابه هم الأئمة، ح رقم 1 و2 و3.
(3) المصدر نفسه، **كتاب الإيمان والكفر**، باب دعائم الإسلام، ح رقم 1.
(4) المصدر نفسه، **كتاب الحجة**، باب ما فرض الله ورسوله من الكون مع الأئمة، ح رقم 3 وح رقم 7.

سنة 873 دون عقب ظاهر، رغم قول فرقة من شيعته (وهم الاثنا عشرية) بوجود ولد له في السر اسمه محمد وأنه المهدي المنتظر، وقد غاب عن الأنظار ليظهر في المستقبل[1].

ومع القول بالغيبة، فقدت نظرية «الإمامة الإلهية» في السلالة الموسوية، مصداقها الخارجي عمليًّا بعد ولادتها بمائة وخمسين سنة تقريبًا، ولم يعد لها وجود أو إمكانية للتطبيق في الخارج. وتحولت إلى مجرد نظرية تاريخية ومذهب فقهي.

1 ـ محمد بن محمد بن النعمان المفيد (947 ـ 1022): المرجعية الدينية

بعد القول بولادة وغيبة «محمد بن الحسن العسكري» ادعى الوكالة عنه واللقاء به سرًّا، عدد من الرجال، أشهرهم أربعة عُرفوا باسم «الأبواب» أو «النواب الخاصين»[2] امتدوا من سنة 863 إلى سنة 940 ولكن أولئك «النواب» لم يقوموا بأي دور سياسي وبالتالي فلم يدعوا «الشرعية الدينية». وسادت بعدهم فكرة الانقطاع التام بين الشيعة و«الإمام المهدي» في ما عرف بـ «الغيبة الكبرى» المستمرة إلى اليوم حسب اعتقاد الشيعة الاثني عشرية.

---

(1) لم يعلن الإمام الحسن العسكري، الذي توفي في سامراء سنة 260 للهجرة، عن وجود خلف له في حياته، وأوصى بتركته إلى أمه المسماة بـ: «حديث». ويقول المؤرخون الشيعة: إن جعفر بن علي الهادي، أخا الحسن العسكري، نفى علمه بوجود ولد لأخيه، وادعى الإمامة لنفسه بعد أخيه، وقال للشيعة: «مضى أبو محمد أخي ولم يخلف أحدًا لا ذكرًا ولا أنثى، وأنا وصيه». ويذكر المؤرخون الشيعة أيضًا: أن جارية للإمام العسكري، تسمى صقيل، ادعت أنها حامل منه، فتوقفت قسمة الميراث. ثم تبين كذبها. وقد دفعت وفاة الإمام العسكري دون ولد ظاهر، بكثير من الشيعة الإمامية، إلى البحث والتفتيش عن ولد يحتمل أن يكون العسكري قد أخفاه لسبب من الأسباب، كالخوف عليه من الأعداء مثلًا، فلم يجدوا له أثرًا. وبالرغم من ذلك قال بعض أصحاب العسكري بوجود ولد له في السرّ، ولد قبل وفاة أبيه بسنتين أو ثلاث ثم غاب، كما قالوا بأنه المهدي المنتظر وأنه سوف يظهر في المستقبل. وقد عرف هؤلاء الذين قالوا بوجود ولد مخفي للإمام العسكري، بـ: (الاثني عشرية).

راجع: الخصيبي: **الهداية الكبرى**، ص 391 والصدوق: **إكمال الدين**، ص 475 والنوبختي: **فرق الشيعة**، ص 98 و99، والأشعري: **المقالات والفرق**، ص 110، والمفيد: **الفصول المختارة من العيون والمحاسن**، ص 259 و260 والطوسي: **الغيبة**، ص 186 والطبري: **دلائل الإمامة** 224 والطبرسي: **الاحتجاج**، ج2 ص279، ومحمد الصدر: **الغيبة الصغرى**، ص 307.

(2) وهم عثمان بن سعيد العمري (توفي 875) وابنه محمد والحسين بن روح النوبختي وعلي بن محمد الصيمري ومقرّهم في بغداد.

تركت تلك الغيبة فراغًا سياسيًا كبيرًا لدى الشيعة الإمامية كاد يقضي عليهم، قبل أن يقوم الشيخ المفيد بإحداث بديل قيادي جزئي عن الإمامة، وهي «النيابة العامة للفقهاء الشيعة عن الإمام الغائب» ممهدًا بذلك لولادة «المرجعية الدينية» التي شكلت امتدادًا لنظرية «الإمامة الإلهية» واكتسبت شيئًا من القداسة و(الشرعية الدينية) التي كانت لها. وفي الوقت الذي أنكر المفيد أية شرعية سياسية لغير «الإمام المعصوم المعين من قبل الله: المهدي المنتظر» فإنه مهّد الطريق لاستبدالها تدريجيًا وعبر قرون بشرعية جديدة هي شرعية الفقهاء الشيعة، على أساس النيابة العامة عن الإمام الغائب[1].

وقد قام المفيد في البداية بتثبيت فكرة «الإمامة الإلهية» للأئمة الاثني عشر، والتأكيد على صحة فرضية «ولادة» و«غيبة» الإمام الثاني عشر، التي كانت محل جدل كبير بين الشيعة أنفسهم[2]، وذلك من خلال كتابه «الإرشاد» وعدد من الكتب والرسائل التي ألّفها حول «الغيبة». وهو ما كان يعني حصر الشرعية السياسية «الدينية» في «الإمام المهدي الغائب» وتجريد أي حاكم، حتى لو كان شيعيًا، من أية شرعية سياسية[3]. واتخذ المفيد على أساس ذلك قرارًا مبدئيًا بمقاطعة الدولة العباسية والدولة البويهية الشيعية حتى على مستوى العمل في القضاء، ولكنه تراجع عن هذا الموقف تحت ضغط السلطات القائمة، وأجاز للفقيه العمل «للظالمين» بشرط افتراض الفقيه في نفسه أنه «أمير في الحقيقة من قبل صاحب الأمر (الإمام المهدي) الذي سوّغه ذلك وأذن له فيه دون المتغلب من أهل الضلال»[4].

وأسّس المفيد بذلك لشرعية الفقهاء المراجع باعتبارهم «مفوضين» من أئمة آل محمد، وأعطاهم صلاحية تطبيق الحدود بصورة مستقلة في حالة الإمكان.

ومنذ ذلك التاريخ اشتهرت عند الشيعة الاثني عشرية نظرية «نيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي» التي تعتبر كل من يبلغ درجة الاجتهاد «نائبًا عامًا» عن الإمام، وتعطيه (شرعية دينية) مقدسة توجب احترام آرائه وفتاواه.

ولكن الفقهاء الشيعة اختلفوا عبر التاريخ في الإيمان بنظرية «النيابة العامة» ومدّها إلى

---

(1) تحدث الشيخ المفيد (1022) في (**المقنعة ـ كتاب الحدود**) عن تفويض الأئمة للفقهاء إقامة الحدود في عصر الغيبة، وسمح بافتراض (الإمارة الحقيقية عن صاحب الأمر) لمن تأمر على الناس من أهل الحق بتمكين ظالم له، وذكر أن ذلك سائغ ومأذون فيه. وكان المفيد بذلك أول من يتحدث عن نيابة الفقهاء عن الإمام الغائب.

(2) النوبختي: **فرق الشيعة**، ص 108، والأشعري القمي: **المقالات**، ص 115، والمفيد: **الفصول**، ص 260.

(3) المفيد: **الرسالة الاولى حول الغيبة**، عدة رسائل، ص 272، **والمقنعة**، ص 129.

(4) **المفيد**، المقنعة، كتاب الحدود.

مجالات متعددة، فمنهم من قصرها على الحدود والقضاء، ومنهم من مدها إلى الخمس والزكاة، ومنهم من شكّل منها مصدرًا من مصادر الشرعية السياسية[1]. ولعل أول من طوّرها إلى هذا المستوى هو الشيخ علي بن الحسين بن عبد العالي الكركي (1465 ـ 1533) الذي اعتبر «الفقيه منصوبًا من قبل الإمام ولهذا تُمضى أحكامه، ويجب مساعدته على إقامة الحدود والقضاء بين الناس»[2]. وقد ذهب الكركي من جبل عامل إلى إيران بعد قيام الحكم الصفوي مطلع القرن السادس عشر، ووجد الشاه إسماعيل (1501 ـ 1523) يحكم بصورة مطلقة باسم «النيابة الخاصة عن الإمام المهدي» الذي كان يزعم أنه التقاه في كهف وأمره حينها بإقامة الدولة الشيعية (الصفوية) ما أضفى على الشاه «شرعية دينية» لم يعترف بها الكركي الذي كان يعتقد بأنها تنحصر في «النواب العامين» أي الفقهاء، وقرر مغادرة إيران إلى النجف في العراق حيث كرس جهده لتدعيم وتطوير نظرية «النيابة العامة». وعندما توفي الشاه إسماعيل خلّف ولدًا صغيرًا يبلغ من العمر عشر سنوات هو (طهماسب (1513 ـ 1576) مما أدى إلى سيطرة مجلس وصاية من العسكر الصوفي «القزلباشية» عليه، وعندما بلغ طهماسب العشرين من العمر حاول التحرر من سيطرتهم، فوجد في نظرية «النيابة العامة للفقهاء» وسيلة للاستقواء عليهم، فكتب إلى الكركي في نهاية عام 1532 رسالة «إلى من اختص برتبة أئمة الهدى ﷺ في هذا الزمان... نائب الإمام» يستدعيه فيها إلى إيران. وقام الشاه لأول مرة في التاريخ الشيعي بتعيين الكركي في منصب «شيخ الإسلام» وقال له: «أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام، وإنما أكون من عمالك، أقوم بأوامرك ونواهيك». وأصدر أوامره إلى الأمراء والوزراء وجميع أركان الدولة أن يقتدوا بالمشار إليه ويجعلوه إمامهم ويطيعوه في جميع الأمور، وينقادوا له ويأتمروا بأوامره وينتهوا عن نواهيه[3]. وهدّد من يعصيه باللعن والمعاقبة والطرد من الدولة، وقام الكركي في مقابل ذلك بإعطاء الشاه إجازة شرعية للحكم باسمه باعتباره «نائبًا للامام»[4].

ثم قام بعد ذلك عدد من الفقهاء الشيعة بتوفير الغطاء الشرعي للملوك الصفويين ومن ثم القاجاريين الذين سيطروا على بلاد فارس، عبر إعطائهم (الإجازات) لحكم البلاد باسم الفقهاء (نواب الإمام المهدي).

---

(1) للمزيد من الاطلاع راجع الجزء الثالث من كتاب «**تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**»: تطور الفكر السياسي الشيعي في عصر الغيبة. للمؤلف.

(2) الكركي، علي بن الحسين بن عبد العالي (1533)، **جامع المقاصد**، ج2 ص 378، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم 1988.

(3) الأفندي، الميرزا عبد الله الأصفهاني 1718: **رياض العلماء**، ص 448 تحقيق أحمد الحسيني، نشر المكتبة المرعشية، مطبعة الخيام قم 1980. .

(4) الجزائري، نعمة الله، 1700: في مقدمة كتابه (**شرح غوالي اللآلي**).

2 ـ أحمد بن محمد مهدي النراقي (1771 ـ 1829): ولاية الفقيه العامة

لم تشكل نظرية «النيابة العامة للفقهاء» بديلًا كاملًا عن نظرية «الإمامة الإلهية» التي بقيت محصورة لدى الشيعة بالأئمة الاثني عشر. وكان أقصى ما وصلت إليه على يد الكركي هو اعتبار «الفقيه منصوبًا من قبل الإمام، في إقامة الحدود والقضاء بين الناس» وإعطاء الإجازة للملوك للحكم باسم الفقهاء «نواب الإمام العامين» وأما أن يتولى الفقهاء الحكم بأنفسهم فقد كان ذلك يتعارض مع أصول المذهب الإمامي الذي يشترط العصمة والنص والسلالة العلوية في الإمام، إضافة إلى أن نظرية «النيابة العامة» لم تكن تمتلك أدلة فقهية قوية، لذلك لم يؤمن بها كثير من الفقهاء والملوك الشيعة، ولكنها مهدت الطريق أمام ولادة نظرية سياسية أخرى هي نظرية «ولاية الفقيه» حيث سمحت لكثير من الفقهاء، وخاصة في غياب الحكومة المركزية في إيران في عهد الشاه القاجاري (الأول والضعيف) فتح علي (1797 ـ 1834)، بالقيام بدور الحكومة وتولي أمور الرعية من الإفتاء إلى القضاء إلى تنفيذ الحدود والتعزيرات، إلى إدارة أموال اليتامى والمجانين والسفهاء، وتقسيم الأخماس، وإلى غير ذلك من لوازم الرياسة الكبرى[1]. وهذا ما دفع الشيخ أحمد النراقي إلى إعادة التفكير بجذور أزمة الشرعية السياسية التي حرمت على الشيعة إقامة أية دولة في «عصر الغيبة» على ضوء واقع قيام الفقهاء بتشكيل حكومات لا مركزية في بلاد شيعية واسعة، مما ينفي أدنى مبرر لاستمرار «انتظار الإمام المهدي» أو القول المحدود بقيام الفقهاء بتغطية بعض الجوانب الجزئية الضرورية من الحياة. وبحث النراقي مشكلة الإمامة أو الولاية العامة وضرورتها في عصر الغيبة، على الأسس والمبادئ نفسها التي توجب (الإمامة) للائمة المعصومين[2]. فأعطى للفقيه «الولاية العامة» ولم يتوقف عند شروط (العصمة والنص والسلالة العلوية الحسينية) التي كان يشترطها الشيعة في الإمام[3]. وأكّد: «أن الفقهاء هم الحكام في زمان الغيبة والنواب من الائمة»[4].

واستدل النراقي على جواز الولاية للفقهاء وحصرها فيهم بالأخبار والعقل[5]. وعدم جواز ترك الأرض بلا رئيس، في الوقت الذي لا يقوم (الإمام المهدي) الغائب بدوره في

---

(1) النراقي، أحمد (1829)، **عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام**، ص 188 طبعة حجرية قديمة، ومركز الأبحاث والدراسات العقائدية، على العنوان التالي:
http://www.naraqi.com/ara/g/g03/g03.htm.

(2) المصدر نفسه، ص 185.

(3) المصدر نفسه، ص 188.

(4) المصدر نفسه، ص 188.

(5) المصدر نفسه، ص 187.

قيادة الشيعة[1]. وقام بتطوير دور الفقيه إلى مستوى «الإمامة العامة» وأعطاه جميع الصلاحيات السياسية التي كان يتمتع بها النبي والأئمة المعصومون[2].

إن نظرية النراقي في «ولاية الفقيه» لم تصبح نظرية سياسية متكاملة بديلة عن النظام الملكي الإيراني، إلّا في وقت متأخر، ولكنها أثارت طوال قرنين من الزمن جدلًا كبيرًا في صفوف الفقهاء الشيعة، فمنهم من رفضها بشكل قاطع ومنهم من قبلها بدرجة لا تصل إلى درجة «الإمامة». وكان من الذين رفضوها بشدة الفقيه الشيعي الكبير مرتضى الأنصاري (1864) الذي رفض مساواة الفقيه في الطاعة مع الإمام المعين من قبل الله[3]. كما رفضها المرجع المعاصر أبو القاسم الخوئي (1992) الذي شكّك في كفاية أدلتها[4]. وكان من الذين أيّدوا النظرية إلى درجة كبيرة، الشيخ محمد حسن النجفي (1849) صاحب موسوعة «جواهر الكلام» الفقهية، الذي اعتبر الفقيه من «أولي الأمر الذين أوجب الله طاعتهم» ولكنه لم يتفق مع النراقي في مسألة إقامة الدولة في «عصر الغيبة» التي حصرها بالإمام المهدي المعصوم والمعين من قبل الله[5]. وربما كان الشيخ رضا الهمداني (1892) أول من أيّدها بقوة حيث أكّد «ثبوت منصب الرئاسة والولاية للفقيه وكون الفقيه في زمان الغيبة بمنزلة الولاة المنصوبين من قبل السلاطين على رعاياهم في الرجوع إليه، وإطاعته فيما شأنه الرجوع فيه إلى الرئيس»[6]. ثم جاء الإمام الخميني (1989) الذي اعتبر «الفقهاء أوصياء للرسول من بعد الأئمة، وفي حال غيابهم، وقد كلفوا بجميع ما كلف الأئمة بالقيام به»[7]. وقال: «إن ولاية الفقهاء على الناس مجعولة من قبل الله كولاية الرسول والأئمة من أهل البيت، وإنها ولاية دينية إلهية»[8]. وأقام الخميني على أساسها نظام «الجمهورية الإسلامية الإيرانية» سنة 1979.

---

(1) النراقي، أحمد (1829)، **عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام**، ص 190.

(2) المصدر نفسه، ص 188.

(3) الأنصاري، مرتضى 1864: **المكاسب**، ج 3 ص 553.

(4) الخوئي، أبو القاسم 1992: **التنقيح في شرح العروة الوثقى** / كتاب الاجتهاد والتقليد، ص 419.

(5) النجفي، محمد حسن 1849: **جواهر الكلام**، ج 15 ص 422 و425، **وكتاب القضاء** ص 397.

(6) الهمداني، رضا 1982: **مصباح الفقيه**، ص 161.

(7) الخميني، روح الله 1969: **الحكومة الإسلامية**، ص 62 و75 و76.

(8) المصدر نفسه، ص 51 ـ 52.

3 ـ الشيخ محمد حسين النائيني (1860 ـ 1936) والشرعية الدستورية الديمقراطية

يعتبر الشيخ الميرزا محمد حسين بن عبد الرحيم النائيني (1860 ـ 1936) أحد أعلام الفكر السياسي الشيعي، وهو مرجع من مراجع النجف، وأحد تلاميذ الشيخ الآخوند الخراساني قائد حركة «المشروطة» التي تفجرت في إيران في بداية القرن العشرين، ودعت إلى الحكم الملكي الدستوري. وقد قام النائيني بتأليف كتاب (تنبيه الأمة وتنزيه الملة)[1] ينظِّر فيه للديموقراطية الإسلامية ويحلّ عقدة الداعين إلى الملكية «المستبدة» التي تحول دون قبولهم للديموقراطية، تلك العقدة التي كانت تدفعهم لاعتبار الديموقراطية مناقضة للإسلام وعملية اغتصاب واعتداء على القيادة الدينية الشرعية المتمثلة في «الإمام المهدي» ونوابه من الفقهاء والملوك الذين يحظون بتأييدهم.

وأكّد النائيني في كتابه أن الحركة الديمقراطية موجهة ضد السلاطين القاجار (الغاصبين الذين استولوا على السلطة دون حق من العلماء (نواب الإمام المهدي العامين). وانطلق النائيني من النظرة التوحيدية للسلطة فقال: «إن المالكية والقاهرية والفاعلية لما يشاء والسؤال وعدم المسؤولية من صفات الله تعالى فلماذا يستولي عليها السلاطين ويتصفون بها؟» وتساءل: «لماذا لا نحدّد السلطان والسلطة بالضرورة القصوى لخدمة المجتمع وتنفيذ الشريعة؟.. لماذا يكون الحاكم حاكمًا مطلقًا ومالكًا لرقاب الناس وظالمًا وقهارًا وآسرًا (يفعل ما يشاء، لا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون)؟.. ولماذا لا نقيد سلطة الحاكم ونشرطها بحدود؟». وقدم النائيني مفهومين متباينين للسلطة، يقوم الأول منهما بجميع درجاته على القوة والتعسف والقهر والتسخير والاستحواذ على الأموال والناس وعلى عدم المسؤولية، وعلى فكرة الاستعباد والألوهية، ويقوم المفهوم الثاني على الولاية من أجل الخدمة، وكالة عن الناس وباسمهم، ويتسم بالأمانة والعدل والمسؤولية ويقوم على الحق والحرية والقانون وحاكمية الله سبحانه وتعالى[2]. ثم قال: «إن الحاكم العادل المثالي لا يوجد وهو كالعنقاء وأعز من الكبريت الأحمر، وكذلك الأئمة المعصومون غير موجودين..فالحكام البشر العاديون لا بدّ من تحديدهم، وإذا كانت العصمة أو التقوى تحدّد الحاكم وتمنعه من الطغيان والتجاوز والاعتداء فإننا يمكن أن نصل إلى هذه النتيجة بالقوانين المسددة التي تحدّد الصلاحيات للحاكم، وذلك عن طريق:

---

(1) صدرت الترجمة الأولى للكتاب في مجلة **«العرفان»** (صيدا ـ لبنان) عام 1933. وصدرت ترجمة عربية أخرى ضمن كتاب **(ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة)** لتوفيق السيف 1999، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء.

(2) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص 255 ـ 256.

1 ـ الدستور، الذي يحدّد الحقوق والواجبات للحاكم والمحكومين.

2 ـ مبدء المراقبة والمحاسبة والمسؤولية عبر (مجلس شورى) من العقلاء والخبراء والقانونيين والسياسيين، وهو الذي يمنع الولاية من التحول إلى الملك والمالكية، وهو مسؤول إمام الشعب»[1].

وقال النائيني إن حفظ الشرف والاستقلال لأي مجتمع موكول إلى ممارسة الأمة حاكميتها في حفظ النظام الداخلي والتربية العامة وإيصال كل حق إلى صاحبه ورعاية المصالح العامة والدفاع ضد تدخل الأجانب. وحاول النائيني الذي كان يواجه الفكر المحافظ الذي يحصر الشرعية الدينية بالفقهاء، أن يبرّر شرعية (مجلس الشورى) بالقول: إنه على نظرية السُّنة يعني: أهل الحل والعقد، وعلى نظرية الشيعة، حيث يعتبر الفقهاء نوابًا للمهدي الغائب، يخضع لإشراف الفقهاء أو إشراف المأذونين من قبلهم[2].

وكانت النقطة الأهم التي عالجها النائيني في كتابه (تنبيه الأمة وتنزيه الملة) هي مسألة الشرعية السياسية في الفكر الشيعي، والانتقال بها من الشرعية الدينية إلى الشرعية الدستورية، حيث تحدث في الفصل الثاني عن شرعية الدولة في عصر الغيبة، فقال: «حيث نعجز عن الالتفاف حول الإمام المعصوم (المهدي المنتظر الغائب) وحيث افتقد نواب الإمام العامون (العلماء) مقامهم، ولا نقدر من إعادته إليهم.. فيجب علينا أن نعيد صورة الحكم من (المطلقة) التي هي غصب في غصب إلى (المشروطة) حيث يتحدّد الظلم بالقدر الممكن، وإن غصب السلطة من العلماء من قبل السلاطين لا يوجب سقوط التكليف بتحديد صلاحياتهم». وضرب لذلك مثلًا فقال: «لو غصب غاصب أموال وقف، وأمكن لنا أن نحدده بهيئة، بعد أن عجزنا عن رفع يده، فإن وضع تلك الهيئة للمحافظة على ما أمكن من الأموال جائز بل واجب لدى جميع العقلاء، واذا كان الغاصب للسلطة قد غصب رداء الله (الكبرياء) ومنصب الإمام وحرية الناس، فإن تشكيل المجلس يحدّ من غصبه وظلمه، ويبقى غصبه لمنصب الإمام، وإذا تلبس ذلك بإذن من له الإذن يعتبر عملًا شرعيًا»[3]. ونفى في الفصل الثالث المحاذير المتوهمة في حال تحديد سلطة الملوك بالدستور ومجلس الشورى، فقال: «إن الحكومة منصب الإمام المعصوم والعادل.. ولأن الإنسان بطبعه مستبد ومحكوم بالشهوات ويحتمل في كل أحد أن يتجاوز الحدود الشرعية فلا بد أن نقيده بقوانين خارجية تقوم مقام الملكات النفسية، وإن الطريق للتخلص من الديكتاتورية والاستبداد ينحصر في

(1) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص 257.

(2) المصدر نفسه، ص 258.

(3) المصدر نفسه، ص 283 ـ 286.

(مجلس الشورى)»[1]. وردّ في الفصل الرابع بعض مغالطات المعارضين للحركة الديمقراطية، الذين قالوا: (لماذا تتدخل الرعية في أمر الإمامة وسلطة صاحب الزمان (الإمام المهدي)؟..واذا كان القيام بسياسة أمور الدولة من الوظائف الحسبية ومن باب الولاية، وهي من أعمال النواب العامين المجتهدين العدول، فلماذا يتدخل العوام والممثلون؟..ألا يعتبر هذا نحوًا من أنحاء الاغتصاب؟).. فأجاب النائيني: «إن أصل الحكومة الإسلامية شوروية وحق من حقوق عامة الناس، ولا يلزم أن يتصدى المجتهد بنفسه، بل يكفي إذنه لإضفاء الشرعية، واذا لم يتمكن بعض العلماء أو كلهم من إقامة الأمر فلا يسقط بالمرة، بل ينزل إلى مرتبة عدول المؤمنين، وإن المجلس هو للإشراف على الضرائب التي يعطيها الناس فيرسلون وكلاء عنهم لمراقبة توزيعها ومحاسبة المسؤولين»[2].

لم يناقش النائيني موضوع «ولاية الفقيه» أو «النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي الغائب» التي كانت شائعة بين الشيعة في وقته، وحاول أن يشرعن النظام الدستوري باشتماله على إذن الفقهاء ومشاركتهم في أعمال مجلس الشورى أو الإشراف عليه، فشرح في الفصل الخامس شرائط وصحة وشرعية تدخل النواب في السلطة وواجباتهم، وقال: «إنها لا شيء سوى إذن المجتهد نافذ الحكومة، واشتمال المجلس على واحد أو عدة مجتهدين عدول عالمين بالسياسة لتصحيح وتنفيذ الآراء، أو هيئة من المجتهدين لمراقبة المجلس والإشراف عليه». وحاول النائيني في كتابه أن يقدّم النظرية الديمقراطية الدستورية للحدّ من صلاحيات الملوك الشيعة الذين كانوا يتلفعون بشرعية الفقهاء ويأخذون منهم (الإجازات) لممارسة الملك والسياسة، ولكنهم كانوا في الوقت نفسه يتهربون من قبضة العلماء وإشرافهم، فكان لا بدّ من تحديد سلطاتهم الغاصبة بمجلس يشرف عليه الشعب والعلماء.

الخلاصة:

إن النظريات السُّنية والشيعية حول الشرعية السياسية «الدينية» ولدت على أنقاض الفكر الإسلامي الأول القائم على الشورى والبيعة الطوعية والنيابة عن الأمة، واعتمدت على أحاديث منسوبة إلى النبي الأكرم، فقد ابتدأ الشيعة بمعارضة الأمويين وادعاء الأولوية في الحكم لأئمتهم، نظرًا إلى قرابتهم من رسول الله، وكان على رأس هؤلاء الزيدية والعباسية، ثم ادعى بعضهم الحق الإلهي بالخلافة عبر النص من النبي بصفته رسولًا على

(1) **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ص 290.

(2) المصدر نفسه، ص 301.

الأئمة واحدًا بعد الآخر. ونسب هذا الفكر إلى محمد بن علي الباقر خامس أئمة الشيعة الإمامية وابنه جعفر الصادق، وعرف الذين انتموا له بالجعفرية أو الإمامية الذين انقسموا إلى تيارين رئيسيين هما الإسماعيلية والموسوية. وبينما نجح الإسماعيلية بتأسيس الخلافة الفاطمية في شمال إفريقيا في القرن العاشر، وصل الخط الموسوي إلى طريق مسدود في القرن التاسع بوفاة الإمام الحادي عشر الحسن العسكري دون خلف ظاهر، رغم ادعاء فريق من الشيعة بوجود ولد له مستور هو الإمام الثاني عشر «محمد المهدي».

وبالرغم من انقطاع سلسلة الأئمة «الاثني عشر» منذ ذلك الحين، إلّا أن هذا الخط شهد حياة جديدة بإبداع أحد الفقهاء وهو الشيخ المفيد لنظرية «نيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي الغائب» وهو ما أتاح للفقهاء تشكيل نظرية دينية تحتكر الشرعية السياسية وتمنحها للملوك تارة، وتمارسها بنفسها تارة أخرى تحت مسمى «ولاية الفقيه». ولكن الفكر الشيعي خطا خطوة ثورية كبيرة وجذرية بتبنيه للفكر الديمقراطي الدستوري، على يدي الشيخ محمد حسين النائيني في مطلع القرن العشرين.

الباب الثاني:

الشرعية السياسية في مفهوم النظامين السعودي والإيراني

الفصل الأول:

الشرعية السياسية في مفهوم النظام السعودي

شهد القرن العشرون سقوط الخلافة العثمانية سنة 1924، ولكنه شهد أيضًا ولادة تجربتين إسلاميتين هما:

1 ـ المملكة العربية السعودية، التي أقامها عبد العزيز بن سعود سنة 1932، وأرسى قواعدها منذ سنة 1902 عندما احتل إمارة الرياض التي كانت خاضعة للحكم العثماني، عشية الحرب العالمية الأولى.

2 ـ الجمهورية الإسلامية في إيران، التي أقامها الإمام روح الله الخميني سنة 1979.

ورغم اتفاق النظامين السعودي والإيراني في شعار الحكم الإسلامي والسعي لتطبيق الشريعة الإسلامية، إلا أنهما اختلفا جذريًا في هيكلية نظام الحكم السياسي ومصدر الشرعية السياسية، ففي حين قام النظام السعودي على أساس الانقلاب على حاكم الرياض السابق، والاحتلال العسكري لمناطق في شبه الجزيرة العربية، والحكم الملكي المطلق، فإن النظام الإيراني قام على أساس الثورة الشعبية ضد النظام الملكي السابق والاستفتاء الجماهيري حول النظام الجمهوري الإسلامي، والدستور والانتخابات الرئاسية والبرلمانية. وسيتم في هذا الفصل استعراض النموذجين الإسلاميين الإيراني والسعودي، والنظر في دستور كل نظام، ثم المقارنة بينهما وملاحظة نقاط الاتفاق والاختلاف وتحليل أسباب ذلك.

المبحث الأول: تأسيس النظام السعودي

لقد قام النظام السعودي على جهد فردي تمثّل باستيلاء عبد العزيز بن سعود سنة 1902 على دار الإمارة في الرياض بصورة دموية، ثم قيامه باحتلال مناطق أخرى كنجد والأحساء وحائل والحجاز وعسير، واتسم منذ نشأته بالحكم الفردي والعائلي والديكتاتورية المطلقة. ومع أن النظام السعودي رفع شعار الإسلام وتطبيق الشريعة الإسلامية إلا أنه اختلف اختلافًا جذريًا عن النظام الإيراني تبعًا للظروف المحيطة به والفكر السياسي الديني الذي تميّز به. حيث جاء النظام الملكي السعودي مرتكزًا على موضوع «الشرعية الدينية» بدلًا من الارتكاز على أي صيغة تعاقدية بينه وبين الشعب، أو الرجوع إلى أية انتخابات

دستورية. أو ما يُعرف في الأدبيات السياسية بـ (المشروعية الشعبية) أو (المشروعية الدستورية).

فقد ورث الملك عبد العزيز بن سعود (1873 ـ 1953) (مؤسس الدولة السعودية الثالثة)[1] الشعور بالأحقية في الملك من والده (عبد الرحمن بن فيصل بن سعود) آخر إمام في الدولة السعودية الثانية (1824 ـ 1891)، بدلًا من الأمير عبد العزيز بن رشيد أمير حائل الذي سيطر على الرياض كوالٍ عن الدولة العثمانية. وكان عبد العزيز بن سعود قد غادر مع والده المعزول الرياض سنة 1891 ولجأ إلى الكويت. وواتته الفرصة لاستعادة الملك السعودي بعد تمرّد أمير الكويت (الشيخ مبارك الصباح) على الدولة العثمانية وتحالفه مع بريطانيا في سنة 1899، فأوعزت إسطنبول لأمير حائل بالاستيلاء على الكويت وتأديب أميرها المتمرد. وهنا استغل ابن سعود، أجواء الحرب بين الرشيد والصباح، وقاد كتيبة كويتية لاحتلال الرياض في مارس/آذار 1901، ولكنه مني بهزيمة اضطر إثرها للانسحاب، إلا أنه عاد في العام التالي مع عصابة صغيرة من أتباعه ونجح في اقتحام قصر الإمارة في الرياض في الخامس عشر من يناير/كانون الثاني عام 1902م وقتل الأمير ابن عجلان، عامل ابن الرشيد، وأعلن نفسه واليًا باسم السلطان العثماني[2]. ثم قام بالتمرد على الدولة العثمانية عشية الحرب العالمية الأولى واحتل الأحساء في تشرين أول/أكتوبر سنة 1913م ثم احتل الحجاز سنة 1925 وأعلن عن قيام «المملكة العربية السعودية» في سنة 1932.

وقد استعان ابن سعود في احتلاله لمعظم المناطق بالبدو «الإخوان» الذين نظمهم في جيش وغذّاهم بالفكر الوهابي المتطرف الذي يكفر عامة المسلمين، ويركّز على طاعة الله وطاعة الحاكم ومحاربة «الكفار» و«المشركين»[3].

---

(1) قامت الدولة السعودية الأولى ما بين 1744 ـ 1818.

(2) الرشيد، عبد العزيز بن أحمد 1926: **تاريخ الكويت**، ص 179 مكتبة الحياة، بيروت 1978.

(3) «الوهابية» هي مدرسة الشيخ محمد بن عبد الوهاب الذي قاد في أواسط القرن الثاني عشر الهجري في نجد، حركة إصلاحية ضد الاستغاثة بالأولياء والصالحين، وطلب الشفاعة منهم، معتبرًا تلك الممارسات شركًا أعظم بالله تعالى، وكفرًا مخرجًا عن الملة. ولذلك كان أتباع هذه المدرسة السابقون يطلقون على أنفسهم اسم «الموحدين» أو «المسلمين» في مقابل المشركين. أما أتباع هذه المدرسة المعاصرون فيفضلون استخدام اسم «السلفية» و«السلفيون».
وقد شاع أيضًا استخدام اسم «الوهابيين» كاسم علَم عليهم من باب أنهم يشكلون تيارًا فكريًا مميزًا له تاريخه وخصائصه ومصنفاته وشيوخه، وهو يختلف عن التيار العام للسلفية في كثير من الأمور، ولذلك فقد استخدمه علماء المذهب كالشيخ محمد بن عبد اللطيف، والشاعر سليمان بن سحمان الذي قال متفاخرًا: (نعم نحن وهابية حنفية حنفية نسقي لمن غاظنا =

وأقام ابن سعود دولته على أساس من الاستبداد الشخصي المطلق، وجمع بين يديه كل السلطات الدستورية والتشريعية والقضائية والتنفيذية، باعتباره فاتحًا ومقاتلًا ومالكًا للسلطة والبلاد والعباد، كما عبّر هو بصراحة عندما قال: «أما الولاية وبلدانها وأرضها فهي لله ثم لي»[1]. ولذلك لم يؤسس أنظمة دستورية أو مؤسسات عامة لإدارة السلطة في البلاد، فضلًا عن توزيعها بين مراكز قوى متعددة[2].

ويفصل الدكتور غسان سلامة حالة النظام السعودي بين الملك المطلق في أيام الملك عبد العزيز وبين التوافق داخل العائلة في المرحلة التالية له، فيفرق بين مرحلة الملك المؤسس التي كان العاهل فيها ملكًا مطلقًا بالفعل ومسؤولًا أمام نفسه فقط، وبين مرحلة أبنائه التي جمعت بين ضمان دعم كبار العلماء ورؤساء القبائل الرئيسية، وضمان التوافق داخل العائلة السعودية الحاكمة. ويقول: إن السلطة أصبحت منذ وفاة الملك عبد العزيز عام 1953 نظام حكم عشيري يقوم أولًا على تراص بنيته الداخلية، ولا يلغي بروز فرد من أفراد العشيرة ونزوعه إلى إعادة السلطة الشخصية لصالحه (سعود، فيصل، فهد). ويعيد سبب صعوبة الحصر الشخصي للصلاحيات إلى غياب قواعد الخلافة التي تنظم انتقال السلطة، والاضطرار إلى تسويتها بالتوافق داخل القبيلة[3].

لقد أثرت الطريقة التي تمّ عبرها الوصول إلى السلطة والمحافظة عليها، في بنية

= المرا). وقال الشيخ عبد العزيز بن باز مفتي المملكة العربية السعودية السابق: «هذا لقب مشهور لعلماء التوحيد علماء نجد ينسبونهم إلى الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله... وصار أتباعه ومن دعا بدعوته ونشأ على هذه الدعوة في نجد يسمى بالوهابي فهو لقب شريف عظيم يدل على أن من لقب به فهو من أهل التوحيد».

http://www.ibnbaz.org.sa/last_resault.asp?hID=719.

(1) التويجري، عبد العزيز بن عبد المحسن 1997: **لسراة الليل هتف الصباح**، ص 466، نشر رياض الريس، بيروت، ط3، 1998.

(2) كان عبد العزيز بن سعود يحكم المملكة العربية السعودية حكمًا شخصيًا ويدير الأمور وكأنها شأنًا من شؤونه المنزلية، إلى أن توفي عام 1953م، وكمثال على ذلك، يشير المؤرخون إلى أسلوب تعاطي الملك مع الثروة الوطنية الهائلة التي كان ينظر إليها كثروة شخصية ولم يكن يفرق بينها وبين أمواله الخاصة. وكانت أول ميزانية قدّمتها السعودية في عام 1958 ـ 1959 وقد خصّص للعرش 17% من الميزانية لإنفاقها وفق رغبات الملك بالإضافة إلى 19% من الميزانية وضعت تحت بند (نفقات أخرى) لتنفق حسب الرأي الشخصي للملك. / أنور عبد الله 2004: **العلماء والعرش**، ص 94، مكتبة الشرق باريس، 2004 وكشك، **السعوديون والحل الإسلامي**، ص 72.

(3) سلامة، غسان، 1980: **السياسة الخارجية السعودية منذ عام 1945**، ص 46 ـ 47 معهد الإنماء العربي، بيروت 1980.

النظام السعودي وطبيعة علاقته مع الشعب، وبما أنها كانت عبر القوة المسلحة والاحتلال العسكري، والنظرية الدينية «الوهابية» التي تكفّر عامة الناس، فإن علاقة النظام مع المواطنين كانت قائمة على القوة، والاستعلاء، وكان التعامل مع المواطنين يتّسم بالشك والإقصاء ورفض المشاركة السياسية.

وكان من الطبيعي بعد ذلك، أن يتمّ احتكار السلطة في العائلة المالكة بشكل مطلق، ورفض الاعتراف بحق الشعب في السلطة أو في كونه مصدرًا لها. حيث لم يعد موضوع «حق» آل سعود في الملك محلًا للنقاش أو التساؤل. بل ولا مدى صلاحيات الملك أو كيفية نصبه وعزله موضعًا للحوار بين الناس الذين يجب عليهم البيعة والتسليم والطاعة، كما يبدو ذلك واضحًا في ما يسمى بالنظام الأساسي للحكم في السعودية.

ضمّ دولة الحجاز

وقد اختلف تعامل ابن سعود مع أهل الحجاز (مكة والمدينة وجدة وينبع) قليلًا عن تعامله مع سائر المناطق التي احتلها كالأحساء وحائل وعسير، وذلك لأن الحجاز كانت قبل أن يحتلها سنة 1925 دولة مستقلة تحت حكم الشريف علي بن الحسين، فوعد ابن سعود أهلها بتحريرهم وتقرير مصيرهم، وأعطوه البيعة في 10 يناير/كانون الثاني 1926 على أن يكون ملكًا عليهم بشرط أن يكون الحجاز للحجازيين وأن يكون أهله هم الذين يقومون بإدارة شوؤنه، أي يحكمون أنفسهم بصورة ذاتية، وأن تكون مكة المكرمة عاصمة لهم[1]. ووافق ابن سعود على ذلك فأصدر في 27/ 11/ 1926 (التعليمات الأساسية للحجاز) لتكون دستورًا للدولة الحجازية، وقد نصّت المادة الثانية منها على أن الدولة العربية الحجازية دولة ملكية شورية إسلامية مستقلة في داخليتها وخارجيتها. ونصّت المادة الرابعة على تشكيل مجالس شورى في مكة والمدينة وجدة. إلا أن ابن سعود قام بنكث وعوده لهم، وألغى مجلسهم المنتخب، وأمر بتشكيل (مجلس أهلي) استشاري بأعضاء معينين من قبله، وحدّد لهم مهماتهم في إطار الأمور البلدية والثقافية والتجارية والتنفيذية لمنطقة الحجاز فقط، مع عدم التدخل بالسياسة الخارجية للبلاد. وعيَّن ابنه الأمير فيصل رئيسًا للحكومة ومرجعًا للدوائر الرسمية تحت لقب (النائب العام لجلالة الملك في الحجاز)[2]. ثم قام بإلغاء حكومة الحجاز وضمها نهائيًا إلى نجد بصورة كاملة تحت اسم «المملكة العربية السعودية» في 23/ 9/ 1932.

(1) كشك، محمد جلال: **السعوديون والحل الإسلامي** ص 532، وإبراهيم، فؤاد 2010: **العقيدة والسياسة في السعودية**، ص 94، دار الملتقى لندن، بيروت، ط 1.

(2) ابن باز، أحمد عبد الله 2000: **النظام السياسي والدستوري للملكة العربية السعودية**، ص 72، دار الخريجي للنشر والتوزيع، الرياض، ط 3، 2000.

الوعود بالانتقال للحياة الدستورية

منذ إنشاء المملكة العربية السعودية كان ثمة شعور واضح بأنها تقوم على قاعدة القوة والغلبة وأنها بحاجة ماسّة إلى تشكيل قاعدة بديلة تقوم على الشرعية الدستورية، وفي محاولة لتهدئة تلك المشاعر الديموقراطية أصدر الملك عبد العزيز في سنة 1932 مرسومًا بتكليف مجلس من الوكلاء لوضع نظام أساسي (دستور) للمملكة، ونظام لتوارث العرش، ونظام لتشكيلات الحكومة وعرضها عليه لاستصدار أوامره فيها. وكان المرسوم يتضمن تشكيل جمعية مندوبين[1]. ولكن لم يتمّ ترجمة ذلك المرسوم إلى واقع.

وعندما توفي الملك عبد العزيز وورثه ابنه الأكبر سعود أخذ يتصرف كأبيه كحاكم مطلق، مما ولّد أزمة في داخل العائلة السعودية المالكة نفسها، وأدى للاختلاف بين أفرادها، حيث انشق عدد من الأمراء (طلال وفواز وبدر وعبد المحسن وسعد) عام 1958 وطالبوا بوضع دستور يحفظ الحرية والحقوق للمواطنين، وإقامة مجلس للشورى[2]. فأعلن الملك سعود أنه سيضع دستورًا للبلاد، وشكّل لجنة حكومية لصياغته[3]. واستحدث منصب «رئيس للوزراء» وعيّن أخاه فيصلًا فيه، وأعطاه دور السلطة التشريعية. وأعلن فيصل في 1/ 11/ 1962 بأن الحكومة قد وضعت برنامجًا إصلاحيًّا وقال: «إن الوقت قد حان لإصدار نظام أساسي للحكم مستمد من كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الراشدين، يضع في وضوح كامل المبادئ الأساسية للحكم وعلاقة الحاكم بالمحكوم وينظم سلطات الدولة المختلفة وعلاقة كل جهة بالأخرى وينصّ على الحقوق الأساسية للمواطن ومنها حقّه في التعبير عن رأيه في حدود العقيدة الإسلامية والنظام العام. وإن نظام الشورى الإسلامي يجب أن يتمّ إحياؤه من جديد ليسهم أهل الحل والعقد في بناء الدولة ومراقبة أعمال السلطة»[4]. ولكن هذا الإعلان بقي مجرد حبر على ورق ولم يتمّ الوفاء به في ذلك الوقت.

---

(1) يقول الدكتور أحمد بن باز: إن مجلس الشورى أقرّ في دورته لعام 1355هـ مسودة مشروع النظام الأساسي للمملكة وتمّ رفعه للملك للمصادقة عليه. ولكن الركود الاقتصادي وأحداث الحرب العالمية الثانية لم يمكنا الحكومة من تنفيذ برامجها ..**النظام السياسي والدستوري للملكة العربية السعودية**، ص 96.

(2) القحطاني، فهد 1987، **صراع الأجنحة في العائلة السعودية**، ص92، الصفا للنشر والتوزيع، لندن 1988.

(3) المصدر نفسه، ص 94.

(4) المصدر نفسه، ص 237، راجع أيضًا: ابن باز، أحمد عبد الله 2000: **النظام السياسي والدستوري للملكة العربية السعودية**، ص 97.

ونظرًا لغياب دستور واضح يحدّد العلاقة بين الملك ورئيس الوزراء، فقد كاد النظام السعودي يتفجر من الداخل ويدخل في حرب أهلية، وذلك عندما عيّن الملك سعود أخاه فيصلًا نائبًا عنه في فترة ذهابه للخارج للعلاج سنة 1962، ورفض الأخ النائب إعادة السلطة إلى الملك بعد عودته إلى الوطن، وانقلب عليه وعزله من الملك سنة 1964[1].

وكشفت الطريقة التي تمّ عزل الملك سعود فيها عن فوضى دستورية خطيرة، حيث تمّت عملية التغيير استنادًا إلى معادلات القوة في داخل العائلة المالكة، وفي ظل غياب دستور واضح يحدّد صلاحيات الملك ومسؤولياته، ويرسم العلاقة بينه وبين الأمراء والوزراء ورجال الدين وعامة فئات الشعب، ويعيّن الجهة الشرعية التي تتولى محاسبة الملك وعزله.

ونظرًا لشعور الملك فيصل بفقدان النظام للشرعية الدستورية وَعَدَ المواطنين مرة أخرى بإصدار دستور يتضمن إقامة مجلس شورى ويكفل الحقوق الأساسية للمواطنين[2]. ومضت أكثر من عشر سنوات دون أن يقوم الملك (الذي قتل عام 1975) بأية خطوة في هذا الاتجاه.

وفي ذلك الوقت أعلن الأمير فهد ولي العهد ورئيس الوزراء، عن إيمانه بالديموقراطية الإسلامية وقال: «إن الشورى هي إحدى أسّس الديموقراطية الحقيقية». ووعد بقرب صدور نظام مجلس الشورى[3].

ولكن النظام السعودي استمر كما هو عليه نظامًا فرديًا مستبدًا بصورة مطلقة، إلى أن حدثت حركة جهيمان العتيبي في الحرم المكي سنة 1979، فتذكر الملك خالد موضوع الشورى وأمر بتشكيل لجنة لإعداد مشروع الدستور[4].

ومضى عقد آخر من الزمن لم يحدث خلاله أي تطور دستوري في النظام السعودي، إلى أن حدثت حرب الخليج الثانية عام 1991 وهي الحرب التي استدعى فيها الملك فهد القوات الأميركية لتحرير الكويت من احتلال العراق، وأثارت امتعاضًا داخل السعودية، تمثّل بتقديم مذكرات للنصيحة من قبل بعض المواطنين إلى الحكومة، فقام الملك فهد بالإعلان عن الأنظمة الثلاثة: (النظام الأساسي للحكم، ونظام مجلس الشورى، ونظام المناطق أو المقاطعات). وهي تُعتبر بمثابة دستور للمملكة العربية السعودية.

---

(1) عبد الله، أنور: **العلماء والعرش**، ص 43 ملحق رقم 4، مكتبة الشرق، باريس، 2004.

(2) الياسيني، أيمن 1990، **الإسلام والعرش الدين والدولة في السعودية**، ص 166، كتاب الأهالي، رقم 26، القاهرة، 1990.

(3) **مجلة الأسبوع العربي** بتاريخ 12/ 5/ 1975.

(4) الياسيني، أيمن، **الإسلام والعرش**، 203.

المبحث الثاني: من الشرعية الدينية إلى شرعية الأمر الواقع

الشرعية الوهابية

يستمد النظام السعودي شرعيته الأساسية من التحالف التاريخي بين آل سعود وآل الشيخ (محمد بن عبد الوهاب) في أواسط القرن الثامن عشر (1745) عندما آوى محمد بن سعود أمير قرية الدرعية (في نجد) الشيخ محمد بن عبد الوهاب وحماه، وتحالف معه على نشر الدعوة الوهابية. حيث قال الشيخ للأمير في أول لقاء معه: «إن أهل نجد اليوم مشركون جاهلون ومقسومون ومختلفون، يقاتل أحدهم الآخر. آمل أن تكون الإمام الذي يجتمع حوله المسلمون، وأن يكون أولادك من بعدك أئمة متوالين» فرحّب به الأمير ابن سعود وأعلن استعداده لنصرته[1]. ووعد الشيخ الأمير بملك نجد أو الجزيرة العربية، وقدم له الدعم وأضفى صفة «الشرعية الدينية» على نظام حكمه القائم بالفعل، وعندما توفي الأمير، جعل الشيخ الأمر بيد ابنه عبد العزيز ثم بيد ابنه عبد الله[2].

وهناك رواية أخرى يذكرها حسن الريكي صاحب كتاب (لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب) 1817، وهو كاتب معاصر للدولة السعودية الأولى، تتحدث عن عقد الشيخ صفقة صريحة مع الأمير محمد بن سعود، حول تقاسم السلطتين الدينية والسياسية والاتفاق على توارثهما معًا في عائلتي الشيخ والأمير. وأن الشيخ قال لابن سعود: «أريد منك عهدًا على أنك تجاهد في هذا الدين، والرياسة والإمامة فيك وفي ذريتك، وأن المشيخة والخلافة في الدين فيّ وفي آلي من بعدي أبدًا، بحيث لا ينعقد أمر ولا يقع صلح أو حرب إلا ما نراه كذلك، فإن قبلت هذا فأخبرك أن الله يطلعك على أمور لم يدركها أحد من عظماء الملوك والسلاطين» فقال الأمير ابن سعود: قبلت وبايعتك على ذلك[3].

---

(1) العاصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم 1972، **الدرر السُّنية في الأجوبة النجدية**، ص 348، ج 6، وابن غنام، حسين (حوالي 1790): **تاريخ نجد: روضة الأفكار والأفهام**، ص 87، دار الشروق، القاهرة - بيروت، الطبعة الثالثة، 1994.

(2) ابن بشر، عثمان بن عبد الله (1835)، **عنوان المجد في تاريخ نجد**: 1835، ج1، ص 46 مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، الطبعة الرابعة 1982.

(3) الريكي، حسن بن جمال بن أحمد (1817)، **لمع الشهاب**، ص 30 - 31، وكان مؤلف هذا الكتاب (لمع الشهاب) مجهولًا وغامضًا، ولكن الدكتور عبد الله بن عثيمين قام مؤخرًا بتحقيق الكتاب ووجد عبارة ختم بها المؤلف كتابه وهي: «وقع الفراغ من تحرير هذا الكتاب في يوم السبت سادس والعشرين من شهر محرم سنة ثلاث وثلاثين بعد المائتين والألف 1233هـ، كتبه العبد الجاني حسن بن جمال بن أحمد الريكي» فرجّح ابن عثيمين أن =

وهذه الرواية تفسّر التحالف التاريخي بين آل سعود وآل الشيخ، ذلك التحالف السياسي الديني العائلي الممتد حتى اليوم، وتكشف في نفس الوقت أساس «الشرعية الدينية» التي يقوم عليها النظام السعودي، وهو الدفاع عن الحركة الوهابية والوفاء لآل الشيخ. ومن هنا تعتبر مضاوي الرشيد ذلك التحالف «بدعة سياسية» وتقول: «إن الوهابية دعمت بدعتين من أكثر البدع السياسية المثيرة للجدل والمسيطرة في الوقت عينه في التاريخ الإسلامي وهما تتمثلان في الحكم الوراثي وفي الولاء التام للسلطة السياسية، وذلك في محاولة من الوهابية لحماية نفسها من إبطال الدعوة الدينية. فحُرمت الجماعة المسلمة في نهاية الأمر من حقها في إبداء رأيها في المسائل السياسية»[1].

شرعية القوة

وبالرغم من وجود مدارس سنية قديمة وحديثة تؤمن بالشورى أو الديمقراطية، إلّا أن النظام السعودي الذي قام على القوة والسيف اختار ما يناسبه من نظريات سياسية تؤمن بشرعية حكومة الأمر الواقع أو تبرّر العنف أو تعتمد على «الشرعية الدينية». وساعده في اختياره ذلك انتماؤه إلى المذهب الحنبلي السلفي الوهابي.

وقد استعرضنا في الفصل الثاني من الباب الأول رأي الإمام أحمد بن حنبل (780 - 855) الذي أصّل لشرعية الحكام الذين يستولون على السلطة بالقوة وقال بوجوب السمع والطاعة لـ«أمير المؤمنين البر والفاجر ومن ولي الخلافة، واجتمع الناس عليه ورضوا به، ومن تغلب عليهم بالسيف حتى صار خليفة وسُمِّي أميرُ المؤمنين»[2]. كما استعرضنا رأي الشيخ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1263 - 1328) الذي يعتبر ملهم الحركة السلفية الوهابية الحديثة، والذي ربط الشرعية السياسية بتطبيق الشريعة، بغضّ النظر عن التزام الإمام بالشورى أو مجيئه عبر الانتخاب، وأكّد على «أن الإمام الذي يُطاع هو من كان له سلطان، سواء كان عادلًا أو ظالمًا»[3]. وأفتى بجواز قيام الأنظمة السياسية على أساس

= يكون الريكي هو مؤلف الكتاب، ووضع اسمه على الطبعة الجديدة التي قامت دارة الملك عبد العزيز بالرياض بنشرها سنة 2008. ورغم أن الكاتب غير وهابي إلّا أنه كان شاهد عيان ومعاصرًا لكثير من الأحداث التي يؤرخ لها، وأنهى تأليفه سنة 1817م.

(1) الرشيد، مضاوي 2009، **مساءلة الدولة السعودية**، ص 77، دار الساقي، لندن.

(2) أحمد بن حنبل، **أصول السُنة**، الأصول رقم: 15 و21 و28 و33 و34 موقع مكتبة المسجد النبوي الشريف.

http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=1094.

(3) ابن تيمية، **منهاج السُنة النبوية**، ج1 ص 149 موقع شبكة مشكاة الإسلامية بتاريخ 13/ 9/ 2010.

http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=25&book=470.

القوة والقهر والغلبة[1]. ووجوب الطاعة للحكام الذين يأخذون البيعة كرهًا وقسرًا[2]. واستعرضنا أيضًا أقوال مؤسس الحركة الوهابية الشيخ محمد بن عبد الوهاب (1703 ـ 1791) الذي ألغى جميع شروط الإمامة الشرعية التي كان يؤمن بها أهل السُّنة وقال بأن: «الأئمة مجمعون من كل مذهب على أن من تغلب على بلد أو بلدان، له حكم الإمام في جميع الأشياء»[3]. ولم يهتم محمد بن عبد الوهاب كثيرًا ببحث طبيعة الإمامة في الإسلام. ودعا إلى طاعة الحاكم حتى لو كان جائرًا فاسقًا، ما لم يأمر بمعصية الله، حتى لو جاء إلى السلطة بقوة السيف[4]. وهو ما شكّل القاعدة الأساسية للفكر السياسي السعودي «الوهابي» في الدولة السعودية الأولى (1744 ـ 1818) وامتد ليطبع الدولة السعودية الثالثة المعاصرة التي نشأت في بداية القرن العشرين[5].

وربما استعار آل سعود أيضًا شيئًا من الفكر القدري (الأموي)[6] الذي يعتبر المُلك

---

(1) ابن تيمية، **منهاج السُّنة النبوية**، ج 1 ص 141 ـ 142.

(2) ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، ج 35 باب الخلافة والملك، ص 10 وص 11 وص 12 موقع نداء الإيمان، المكتبة الإسلامية، بتاريخ 13/ 9/ 2010،
http://www.al - eman.com/ISLAMLIB/viewtoc.asp?BID = 252.

(3) العاصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم 1972، **الدرر السُّنية في الأجوبة النجدية**، ص 239 ج 7 عن موقع مشكاة بتاريخ 13/ 9/ 2010
http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat = 10&book = 487.

(4) الرشيد، مضاوي 2009، **مساءلة الدولة السعودية**، ص 78، عن **الدرر السُّنية في الأجوبة النجدية**، ج1 ص 33 والجزء السادس عشر، ص 153.

(5) يقول الدكتور فؤاد ابراهيم: «تنطلق الوهابية... من مبدأ التعيين والغلبة في تشكيل السلطة، وليس من منطق الاختيار والتعاقد، حيث يستمد الحاكم سلطانه أو سيادته من الأمة التي يمثلها. فالإمارة في الرؤية الثيولوجية الوهابية تنعقد بالتسلط ثم بالتوارث ولا دور لأهل الحل والعقد، اللهم إلا لجهة إضفاء الشرعية على الإمارة المفروضة... فالدولة تأسست بالقوة، ويجب أن تُدار بالقوة، هكذا نظَّر لها العالم وبهذا المسوغ يمسكها الحاكم». **العقيدة والسياسة في السعودية**، ص 220 و222، دار الملتقى، لندن ـ بيروت 2010، الطبعة الأولى.

(6) تعود جذور فكرة القدر إلى الأمويين الذين لم يجدوا ما يبررون به اغتصابهم للسلطة، وإقناع الأمة المحرومة من ممارسة حقها في الشورى، سوى اللجوء إلى نظرية الجبر، والقول بأن الله ساق إليهم الخلافة بسابق علمه، قضاء وقدرًا، أي إنه كان يعلم منذ الأزل أنهم سيستولون على الحكم، وعلم الله نافذ، فيكون الله هو الذي أعدّهم لقيادة الأمة وحتم عليهم أن يقاتلوا على الخلافة وأن يرتكبوا ما ارتكبوه من أعمال لأن ذلك جرى بسابق علمه. ولذلك كانوا يسمون أنفسهم «خلفاء الله». وكان معاوية بن أبي سفيان يبرّر خروجه لقتال الإمام علي في صفين بقضاء الله. وكان يعتبر الملك عطية من الله. (ابن أبي الحديد، =

منحة من الله واختيارًا منه لآل سعود لقيادة الأمة، كما لاحظ بعض أساتذة العلوم السياسية، كالدكتور ماهر عبد الهادي في كتابه «السلطة السياسية في نظرية الدولة» الذي يقول فيه: إن «من يلقي نظرة على تصريحات الملك سعود والملك فيصل لوجد في طيات هذه التصريحات ما يشير إلى أن إرادة الله قد شاءت بأن يكونوا ملوكًا يحكمون المملكة العربية السعودية»[1].

وإضافة إلى تبرير الاستبداد، امتاز الفكر السياسي السعودي «الوهابي» عن الفكر الحنبلي أو التيمي، بتكفير عامة المسلمين ووضع شروطًا متشددة على تحقق صفة الإيمان والتوحيد، والمبادرة سريعًا إلى التشكيك بإسلام الناس واتهامهم بنقض عرى الإيمان. وقد أدّت هذه السياسة إلى حدوث توتر دائم بين الوهابية والجماهير المسلمة والعداء لمختلف الطوائف والأحزاب والتيارات الإسلامية، وإقامة العلاقة معها على أساس الفتح والاحتلال والعنف والقهر والغلبة[2]. وهو ما أدى إلى تركيز السلطة بيد آل سعود المتحالفين مع

= شرح **نهج البلاغة** ج2 ص 497) وقد عبّر عن هذه الفكرة عندما دخل الكوفة بعد صلحه مع الإمام الحسن، حيث قال لأهلها: «إنما قاتلتكم لأتأمر عليكم وقد أعطاني الله ذلك وأنتم كارهون». (**البداية والنهاية**، ج8 ص 131) وقال لوفد عراقي جاءه إلى الشام: «الأرض لله، وأنا خليفة الله فما أخذت فلي وما تركته للناس فبالفضل مني.. إنه لملك آتانا الله إياه». (البلاذري، **أنساب الأشراف**، ج4 ص 117) ونسب يزيد بن معاوية أمر استخلاف أبيه، وتقليده الخلافة إلى الله. (الدينوري، ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج1 ص 174) وكان يقرأ هذه الآية: ﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ وينتقد الإمام الحسين لعدم فهمه لها وخروجه عليه!. (الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، المجلد الثالث، ص340 والدينوري، ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج2 ص 32) وانتشرت فكرة الجبر في ثقافة كثير من الخلفاء الأمويين وولاتهم الذين كانوا يعتبرون الخلافة قضاء وقدرًا مثبتًا في الزبر. (الدينوري، ابن قتيبة، **الإمامة والسياسة**، ج2 ص 32 والطبري، ج7 ص 216 و ج7 ص221) وهو ما دفع عطاء بن يسار ومعبد الجهني إلى القول: «إن هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون: إنما تجري أعمالنا على قدر الله تعالى». (الخيون، رشيد، **معتزلة البصرة وبغداد**، ص 38) وكما يقول الشيخ الأزهري محمد أبو زهرة: «فإن القول في الجبر شاع في أول العصر الأموي وكثر حتى صار مذهبًا في آخره». (**تاريخ المذاهب الإسلامية**، ص 103).

(1) عبد الله، أنور 2004: **خصائص وصفات المجتمع الوهابي السعودي**، ص 94، مكتبة الشرق، باريس.

(2) يتحدث أمين الريحاني، الذي كان مرافقًا لابن سعود في فتوحاته، في كتابه «**ملوك العرب**» عن اعتبار الحركة الوهابية السعودية لغيرهم من المسلمين وخاصة الشيعة «مشركين» ويقول: «إنهم يعتقدون أن من كان خارجًا عن مذهبهم ليس بمسلم فيشيرون إلى ذلك في =

الحركة الوهابية بقيادة آل الشيخ، وقضى على أية إمكانية للتواصل مع الجماهير أو إقامة علاقات تمثيلية ديموقراطية معها. تقول الدكتورة مضاوي الرشيد: «ركّز المشروع السعودي الوهابي منذ البدء على اتهام المجتمع بالشرك، لذلك لا بدّ من تطهير دينهم وتصحيحه، ففرض عليهم ذلك الإذعان لرغبة آل سعود السياسية، ولم يعد الخروج عليهم عملًا سياسيًا بل معصية وانتهاكًا لمبادئ التوحيد. فأصبحت طاعة أولي الأمر فرضًا دينيًا وجزءًا من عبادة الله»[1]. وتعتقد الرشيد بأن الوهابية تساوي بين طاعة الله والرسول وطاعة أولي الأمر من الأمراء والعلماء، وأن تلك المساواة تعطي مسألة الخضوع للحاكم أهمية كبيرة وتزيل أي تشكيك في دور أولي الأمر، وهو ما يشجع الإذعان التام لهم ويعيق الانتقادات التي قد تتناول أولي الأمر[2].

لقد أعلن الملك عبد العزيز سنة 1932 نفسه ملكًا على «المملكة العربية السعودية» وهي صيغة أقرب إلى العلمانية منها إلى النظام الديني، وهي في حقيقتها كما ترى مضاوي الرشيد «ليست دولة وهابية ولا تعتمد الوهابية نموذجًا مرجعيًا لها، بل تستخدمها لأنها وسيلة ملائمة لتغطية نشاطها السياسي»[3]. ومع ذلك فقد بنى الملك عبد العزيز سلطته وشرعيته على أساس الفكر السياسي (الأموي) أو السُّني التقليدي أو المشوَّه الذي يأمر بطاعة أي حاكم متسلط، بالإضافة إلى أنه كان يرفع شعار تطبيق الشريعة الإسلامية وحماية التوحيد، الذي كان يضمن ولاء الحركة الوهابية له[4].

= سلامهم بعضهم على البعض: (السلام عليكم يا الإخوان حيّا الله المسلمين). وإذا سلم عليهم سني أو شيعي فلا يردون السلام «. الريحاني، **ملوك العرب**، ص 584 ـ 585، دار الجيل بيروت، الطبعة الثامنة.

(1) الرشيد، مضاوي 2009: **مساءلة الدولة السعودية**، ص 18، دار الساقي لندن، وتضيف الرشيد: «إن تكفير الوهابيين للمجتمع العربي ماضيًا وحاضرًا ينجم عن رغبة التيار في بسط سيطرته واكتساب الشرعية. فشرعية الوهابية ترتكز اليوم على أسطورة نشرتها أجيال عدة من الكتّاب الوهابيين والمؤرخين والعلماء والعلمانيين إضافة إلى الطبقة الملكية. وتزعم هذه الأسطورة أن المسلمين في السعودية كانوا ولا يزالون كافرين يرتبط خلاصهم كليًا بدعوة محمد بن عبد الوهاب والسلطة السياسية التي دعمت دعوته، أي عائلة آل سعود... إن تكفير المجتمع السعودي استمر في القرن العشرين من أجل تسويغ تأسيس الدولة السعودية الحديثة». المصدر، ص 45.

(2) المصدر نفسه، ص 85.

(3) وتقول: «إن النظام السعودي تكوين هجين يلحق الدين بالإرادة السياسية، وليس علمانيًا تمامًا ولا دينيًا كليًا بل هو كيان عملي نتج صموده من قوة سلطة النفط والتضليل في الصعيدين الداخلي والخارجي. وأفضل ما يقال فيه إنه مزيج معاصر متأخر». المصدر نفسه، ص 94.

(4) كما ورد في المادة رقم 1 من النظام الأساسي للحكم الذي أصدره الملك فهد بن عبد العزيز في 1/ 3/ 1992 أن دستور المملكة العربية السعودية هو «كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله»..

وفي ظل عدم قيام النظام السعودي على قاعدة «الشرعية الدستورية» قام باللجوء إلى «الشرعية الدينية» التي أمنها له مشايخ الحركة الوهابية المتحالفون تاريخيًّا مع آل سعود. فقد قام الشيخ عبد العزيز بن باز (1912 ـ 1999) مفتي المملكة العربية السعودية السابق بإضفاء الشرعية الدينية على الدولة السعودية «التي قضت على الشرك والفساد والبدع والضلالات فصارت مضرب المثل في توحيد الله والإخلاص له وإقامة الحق والعدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدعوة إلى الله» ـ كما يقول ـ وطالب الشعب بأداء حقوق الولاة وسؤال الله عن حقوقه، استنادًا إلى حديث نبوي يرويه أهل السُّنة وهو: «**أدوا الحق الذي عليكم (للولاة) وسلوا الله الذي لكم**»[1]. وقرن طاعة أولي الأمر بطاعة الله ورسوله. وأكّد أن الحكام ليسوا معصومين كالرسل ولذلك فلا بدّ من الاعتراف بالأمر الواقع والتعاون معهم والنصيحة فيما يقع من الشر والنقص. ودعا المعارضة السعودية التي تقوم بممارسة دعاية مضادة إلى التوبة إلى الله[2]. ورغم أن ابن باز طالب المسلمين لدى حدوث نزاع بينهم وبين الولاة بالرجوع إلى كتاب الله وسُنة نبيه، إلا أنه لم يبين كيفية ذلك الرجوع وماذا لو رفض الحكام العودة إلى كتاب الله وسنة نبيه أو تطبيق العدل والشريعة الإسلامية.

وفي الحقيقة إن الحركة الوهابية أضفت الشرعية بصورة مطلقة على النظام السعودي سواء كان ملتزمًا بالدين أو لم يكن، وكما تقول مضاوي الرشيد: «إن الوهابية في نسختها الأصلية هي خطاب تشريع السلطة، إذ ولدت بدءًا من أوائل القرن الثامن عشر تفسيرات دينية لتشريع السلطة السياسية، وهذا ما أدى إلى ارتباط عميق بالنظام التسلطي، وحتى بالاستبداد في إطار الإسلام»[3].

وعندما كان الغشاء الديني يتمزق أحيانًا، ويقوم أبناء الحركة الوهابية أنفسهم بتكفير النظام، بسبب بعض مواقفه وسياساته وقوانينه التي يعتبرونها مناقضة لشروط الإيمان أو قيامه بالحكم بغير ما أنزل الله[4]، فإن شيوخ الوهابية التابعين للسلطة كانوا يسارعون للتأكيد على شرعية النظام كأمر واقع، ويطالبون الناس بمواصلة طاعته على أية حال. فقد

(1) رواه مسلم في الفتن برقم 2116 ورواه أحمد في مسند المكثرين من الصحابة برقم 3458.

(2) موقع ابن باز، بتاريخ 1/ 9/ 2010 http://www.binbaz.org.sa/mat/8647.

(3) الرشيد، مضاوي 2009: **مساءلة الدولة السعودية**، ص 15.

(4) راجع كتاب «**الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**» لمؤلفه مرشد بن عبد العزيز بن سليمان النجدي، وهو الاسم الحركي لعصام محمد طاهر المقدسي، دار القصيم 1994 موقع التوحيد والجهاد، التابع للمقدسي، بتاريخ 5/ 11/ 2010 www.tawhed.ws/ dl?i=iti4u3zp وراجع كذلك بيانات أسامة بن لادن زعيم تنظيم القاعدة. وخاصة رسالته الصوتية إلى قناة الجزيرة يوم عيد الأضحى من سنة 1423 المصادف 11 شباط 2003.

قال الشيخ محمد ناصر الدين الألباني: «إنه لا يجوز لأحد من الناس أن يُكفّر من حكم بغير ما أنزل الله بمجرّد الفعل من دون أن يعلم أنه استحل ذلك بقلبه». وعقب الشيخ ابن باز على كلامه مؤيدًا: «لا شك أن ما ذكره في جوابه من تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]... هو الصواب». وأوضح: «أن الكفر كفران أكبر وأصغر، كما أن الظلم ظلمان أكبر وأصغر، فمن استحل الحكم بغير ما أنزل الله أو الزنا أو الربا أو غيرهما من المحرمات المجمع على تحريمها فقد كفر كفرًا أكبر، ومن فعلها بدون استحلال كان كفره كفرًا أصغر وظلمه ظلمًا أصغر وهكذا فسقه»[2].

وقال الشيخ محمد بن صالح بن عثيمين (عضو هيئة كبار العلماء): «وليعلم أنه يجب على الإنسان أن يتقي ربه في جميع الأحكام فلا يتسرع في البت بها خصوصًا في التكفير الذي صار بعض أهل الغيرة والعاطفة يطلقونه بدون تفكير ولا روية، مع أن الإنسان إذا كفر شخصًا ولم يكن الشخص أهلًا له عاد ذلك إلى قائله. وتكفير الشخص يترتب عليه أحكام كثيرة فيكون مباح الدم والمال ويترتب عليه جميع أحكام الكفر»[3]. واشترط ابن عثيمين لتكفير الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله شروطًا عديدة بأن لا يمارس ذلك تبعًا للهوى أو الجهل والتلبيس والمصلحة، وقال: إن الكافر من كفّره الله ورسوله، وللتكفير شروط؛ منها العلم، ومنها الإرادة؛ أن نعلم بأن هذا الحاكم خالف الحق وهو يعلمه، وأراد المخالفة، ولم يكن متأولًا. المهم هذا له شروط، ولا يجوز التسرع في التكفير[4].

وبعد قيام مشايخ الوهابية في نفي الكفر عن حكام آل سعود، وتنزيل أعمالهم ومواقفهم المخالفة للدين، إلى درجة الفسق والعصيان، طالبوا الناس بالطاعة في كل الأحوال ولا سيما إن لم تكن للناس قدرة على التغيير، وإن ارتكب الحاكم الكفر البواح، خلافًا للحديث النبوي المشهور عند أهل السُّنة. وقال المفتي السابق ابن باز: «أما بعد، فقد قال الله عز وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾[5] هذه الآية تنصّ على وجوب طاعة أولي الأمر وهم الأمراء والعلماء وقد جاءت السُّنة الصحيحة عن رسول الله ﷺ تبين أن هذه الطاعة لازمة وهي فريضة في المعروف. النصوص من السُّنة

---

(1) سورة المائدة، الآية: 44.

(2) **جريدة الشرق الأوسط** عدد (6156) بتاريخ 12/ 5/ 1416 هـ.

(3) ابن عثيمين: **القول المفيد**: ج3 ص 268 ـ 271.

(4) فتوى الشيخ العثيمين صدرت في يوم الثلاثاء الثاني والعشرين من شهر ربيع الأول عام 1420هـ.

(5) سورة النساء، الآية: 59.

تبين المعنى وتفيد الآية بأن المراد طاعتهم بالمعروف فيجب على المسلمين طاعة ولاة الأمر في المعروف لا في المعاصي، فإذا أمروا بالمعصية فلا يطاعون في المعصية، لكن لا يأتي الخروج عليهم بأسبابها... قال عبادة ﷺ: بايعنا رسول الله ﷺ على ألا ننازع الأمر أهله. قال: إلا أن تروا كفرًا بواحًا عندكم من الله فيه برهان. هذا يدّل على أنهم لا يجوز لهم منازعة ولاة الأمور ولا الخروج عليهم إلا أن يروا كفرًا بواحًا عندهم من الله فيه برهان وما ذاك إلا لأن الخروج على ولاة الأمور يسبّب فسادًا كبيرًا وشرًّا عظيمًا، فيختل به الأمن وتضيع الحقوق ولا يتيسر ردع الظالم ولا نصرة المظلوم، وتختل السبل ولا تؤمن فيترتب على الخروج على ولاة الأمور فساد عظيم وشر كبير، إلا إذا رأى المسلمون كفرًا بواحًا عندهم من الله فيه برهان فلا بأس أن يخرجوا على هذا السلطان لإزالته إذا كان عندهم قدرة، أما إذا لم تكن عندهم قدرة فلا يخرجون، أو كان الخروج يسبب شرًّا أكثر فليس لهم الخروج رعاية للمصالح العامة، والقاعدة الشرعية المجمع عليها: أنه لا يجوز إزالة الشر بما هو أشر منه، بل يجب درء الشر بما يزيله أو يخففه، أما درء الشر بشر أكثر فلا يجوز بإجماع المسلمين، فإذا كانت هذه الطائفة التي تريد إزالة هذا السلطان الذي فعل كفرًا بواحًا ويكون عندها قدرة على أن تزيله وتضع إمامًا صالحًا طيبًا دون أن يترتب على ذلك فساد كبير على المسلمين وشر أعظم من شر هذا السلطان فلا بأس، أما إذا كان الخروج يترتب عليه فساد كبير واختلال الأمن وظلم الناس واغتيال من لا يستحق الاغتيال إلى غير هذا من الفساد العظيم، هذا لا يجوز، بل يجب الصبر والسمع والطاعة في المعروف ومناصحة ولاة الأمور والدعوة لهم بالخير والاجتهاد في تخفيف الشر وتقليله وتكثير الخير، هذا هو الطريق السوي الذي يجب أن يسلك لأن في ذلك مصالح المسلمين عامة، ولأن في ذلك تقليل الشر وتكثير الخير، ولأن في ذلك حفظ الأمن وسلامة المسلمين من شرّ أكثر، نسأل الله للجميع التوفيق والهداية»[1].

وفي ظل «الشرعية الدينية» أو شرعية «الأمر الواقع» لم يقتصر الاستبداد والإقصاء على الطوائف الإسلامية الأخرى، بل شمل حتى «حزب النظام» من الوهابيين أنفسهم، الذين رفض ابن سعود أية معارضة منهم، وصادر منهم حق المشاركة السياسية أو التدخل في اختيار الإمام أو الاعتراض على سياسته[2].

ورغم الغطاء «الديني» الذي تمتع به آل سعود إلا أن ذلك لم يشجعهم على رفع

---

(1) موقع ابن باز الرسمي، بتاريخ 23/ 11/ 2010، http://www.binbaz.org.sa/mat/1933 .

(2) انظر إلى علاقة الملك عبد العزيز بن سعود مع «الإخوان» بعد سيطرته على الحجاز سنة 1926. التويجري، عبد العزيز، 1997: **لسراة الليل هتف الصباح**، ص 329 رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة 1998.

شعار الخلافة، لا في دولتهم الأولى في منتصف القرن الثامن عشر عندما انشقوا على دولة الخلافة العثمانية، ولا بعد سقوط هذه الدولة في عام 1924. وربما يعود السبب في ذلك إلى إيمان الوهابيين (الحنابلة) بقصر الخلافة على قريش وعدم كون آل سعود منهم، أو عدم توفر شروط الانتخاب الصحيح فيهم، كما يشير إلى ذلك الشيخ عبد الله بن عمر الدميجي في كتابه «الإمامة العظمى عند أهل السُّنة والجماعة» الذي حصر فيه الشرعية السياسية بانتخاب الإمام عبر أهل الحل والعقد، واعتبر طريق القهر والغلبة والاستيلاء على الحكم بالقوة طريقًا جائزًا عند الضرورة، ثم قال: «ويلاحظ من كلام الشيخ محمد بن عبد الوهاب أنه يعتبر المتغلب حاكمًا تجب طاعته، لا إمامًا وخليفة للمسلمين، لأنه لم يستوف شروط الإمامة غالبًا، ولم تنعقد له من طريق شرعي، بل بالقوة والقهر والاستيلاء والغصب، والغصب حرام في الإسلام. فله حكم الإمام يُطاع في طاعة الله ويجاهد معه ويصلى خلفه، ولا يجوز الخروج عليه، وإن كان عليه إثم فإثمه على نفسه، والمسلمون منه براء»[1].

المبحث الثالث: محاربة الفكر الديموقراطي

وفي الحقيقة لا توجد نظرية سياسية واضحة تحكم النظام السعودي، وإنما يوجد فكر الأمر الواقع وما يقرره الملك في أي قانون أساسي، وله الحق وحده في تغيير النظام بأي اتجاه يريد حتى في الاتجاه الديموقراطي الدستوري مثلًا. وقد كانت هنالك عبر التاريخ دعوات ووعود من الملوك السعوديين بإقامة انتخابات ونظام دستوري، ومع أنها لم تترجم عمليًا إلا أنها كانت ممكنة، أو أنها يمكن أن تتحول إلى واقع في المستقبل.

ويمكن القول إن النظام السعودي قد طوّر الفكر الوهابي الأول الذي كان يقتصر في البداية على محاربة الاستغاثة بالأولياء وزيارة القبور، واعتبارها شركًا، باتجاه ترسيخ نظام الاستبداد، ورفض الديموقراطية، واعتبارها نوعًا من الشرك الذي يتناقض مع عقيدة التوحيد. فقد دأب عدد من الفقهاء والكُتّاب السعوديين الوهابيين على مهاجمة الديموقراطية ورفضها لأنها تقوم على مبدأ الأكثرية والأقلية، وتشريع الناس للقوانين، وسيادة الإنسان وحكمه بدلًا من سيادة الشريعة وحكم الله واتباع الحق، كما يقولون.

وقد عرّف الشيخ عبد العزيز بن باز الديمقراطية بأنها «نظام أرضي، يعني حكم الشعب للشعب» وأفتى بناء على ذلك «بأنها مخالفة للإسلام، فالحكم لله العلي الكبير، ولا يجوز أن يُعطى حق التشريع لأحدٍ من البشر كائنًا من كان». واستشهد بما جاء في «موسوعة الأديان والمذاهب المعاصرة «الوهابية، المنتشرة في السعودية من أنه «لا شك في

(1) الدميجي، عبد الله بن عمر، 1987: **الإمامة العظمى عند أهل السُّنة والجماعة**، ص 224، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1987.

أن النظم الديمقراطية أحد صور الشرك الحديثة، في الطاعة، والانقياد، أو في التشريع، حيث تُلغى سيادة الخالق سبحانه وتعالى، وحقه في التشريع المطلق، وتجعلها من حقوق المخلوقين، والله تعالى يقول: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[1][2]. وقال ابن باز إن «من علم حال النظام الديمقراطي وحكمه ثم رشح نفسه أو رشح غيره مقرًّا لهذا النظام، عاملًا به، فهو على خطر عظيم، إذ النظام الديمقراطي منافٍ للإسلام، وإقراره والعمل به من موجبات الردة والخروج عن الإسلام»[3]. وأكّد ذلك علماء اللجنة الدائمة للإفتاء في السعودية عام 1991 قائلين: «لا يجوز للمسلم أن يرشح نفسه رجاء أن ينتظم في سلك حكومة تحكم بغير ما أنزل الله، وتعمل بغير شريعة الإسلام، فلا يجوز لمسلم أن ينتخبه أو غيره ممن يعملون في هذه الحكومة» واستثنوا من ذلك حالة الترشح للانتخابات والوصول إلى البرلمان من أجل تحويل الحكم إلى العمل بشريعة الإسلام[4]. ورفض الشيخ عبد الرحمن بن ناصر البراك (ولد 1933) مبدأ المشاركة في الانتخابات ودخول البرلمان، وقال: «إن الانتخابات التي تجري في البلاد الإسلامية، سواء كانت لانتخاب رئيس الدولة، أو لأعضاء البرلمان، أو مجلس الأمة أو الشعب كما يقال، هي دخيلة على المسلمين، انتقلت إليهم من الأمم الكافرة؛ بسبب استيلاء دول الكفر على بلاد المسلمين» وعلّل رفضه لها بأن الانتخابات تقوم على أساس كثرة الأصوات من مختلف طبقات وفئات الشعب، مما يتضمن التسوية في هذا بين عقلائهم وسفهائهم، وعلمائهم وجهالهم، ورجالهم ونسائهم، وأنها تتناقض مع شروط اختيار الإمام عند المسلمين، وكذلك شروط من يُرَشَّح في هذه الانتخابات، حسبما هو مقرّر في الفقه الإسلامي. واستنتج البراك بأن الانتخابات دخيلة وباطلة وتشبّهٌ بالكفار، وتنظيمها حرام. واستثنى من ذلك الحكم المشاركةَ في الانتخابات لتحقيق مصلحة شرعية راجحة، ونصرة للحق وتخفيفًا للشر والظلم[5].

---

(1) سورة يوسف، الآية: 40.

(2) الندوة العالمية للشباب المسلم: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**، ج 2 مسألة 1066 و1067 **http://www.saaid.net/feraq/mthahb/index.htm**.

(3) ولكن ابن باز استثنى الحكم بالتحريم بإجازة الدخول في الانتخابات للوهابيين في البلاد الأخرى التي لا تحكم بما أنزل الله، على أمل التقليل من الشر والفساد وإقامة الحجة، وحتى لا يخلو الجو لأهل الفساد والإلحاد يعيثون في الأرض فسادًا.
http://www.ibnothaimeen.com/all/soun...le_16230.shtml.

(4) فتاوى اللجنة الدائمة، 23/ 406 و407.

(5) فتوى رقم 10888 بتاريخ 4/ 1/ 2005 عن الموقع الرسمي للشيخ البراك، بتاريخ 6/ 9/ 2010.
http://albrrak.ccell.mobi/index.php?option=com_ftawa&task=view&id=10888.

وإذا كان بعض المشايخ قد أفتى بجواز المشاركة في الانتخابات تكتيكيًا فإن الشيخ مقبل بن هادي الوادعي (توفي 2001) (وهو من أصول يمنية) رفض المشاركة في الانتخابات بصورة مطلقة، وكفَّر من يؤمن بها. واستنكر مبدأ حكم الشعب نفسه بنفسه، أو الأخذ بقانون الأكثرية، أو احترام الرأي والرأي الآخر، واعتبر ذلك إهانة للكتاب والسُّنة، وقال إن الديموقراطية تناقض الشورى التي تعني اجتماع مجموعة من أهل الحل والعقد ومن العلماء ومن ذوي الخبرة والسياسة، وإدارة أحوال الناس على نهج الكتاب والسُّنة[1].

ويلاحظ أن الفكر السياسي الوهابي يرفض الشورى والديموقراطية لأنه يرفض الاعتراف بوجود «الأمة المسلمة» الواسعة، إذ إنه يعتقد «أن عامة المسلمين هم كفار ومشركون» أو«منحرفون ضالون» على الأقل، وأن الوهابية تشكل «الفرقة الناجية الوحيدة التي تسير على هدي السلف الصالح» ولذا يرفض مشاركة الأمة السياسية، بحجة تفشي الجهل بالإسلام بين الناس[2].

لقد رفض الفكر السياسي الوهابي الشورى أو الديموقراطية بقوة، لأنها تقوم على مبدأ حكم الأكثرية الذي اعتبره منافيًا للدين، انطلاقًا من «أن الجماعة هم أهل الحق وإن قلوا» و«عدم شرعية الأكثرية دائمًا»[3]. وخاصة عندما تكون الأقلية وهابية. كما رفض الديموقراطية لأنها تنطوي على مبدأ محاسبة الأمة للحاكم وتداول السلطة وفصل السلطات، وهو ما يتناقض مع مبدأ وجوب الطاعة المطلقة للحاكم في الفكر السياسي الوهابي، حسبما يقول الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الأصل الثالث من (الأصول الستة): «إن من تمام الاجتماع السمع والطاعة لمن تأمر علينا ولو كان عبدًا حبشيًا».

ولم يفرق الفكر السياسي الوهابي بين الدعوة إلى إسقاط الحاكم بالطرق العسكرية أو تغييره بالطرق السلمية الديموقراطية، فكل ذلك في نظره يخالف مبدأ الطاعة المطلقة المطلوبة من الناس. كما يرفض مجرد توجيه النقد علنًا إلى الحكام «لأنه يؤدي إلى الثورة». وحسب الشيخ عبد العزيز بن باز فإنه: «ليس من منهج السلف التشهير بعيوب الولاة، وذكر

---

(1) http://majles.alukah.net/showthread.php?t=36109.

(2) النحوي، عدنان علي رضا، 1985: **الشورى لا الديموقراطية**، ص 40 دار النحوي، الرياض، الطبعة الرابعة.

(3) بناء على تفسير خاص لهذه الآيات القرآنية الكريمة: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ﴾. ﴿وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾. ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾. ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾. ﴿وَإِن تُطِعْ أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾. ﴿إِنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾. ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾. ﴿وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾. ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾. ﴿فَأَبَىٰ أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾..

ذلك على المنابر؛ لأن ذلك يفضي إلى الفوضى وعدم السمع والطاعة في المعروف، ويفضي إلى الخوض الذي يضرّ ولا ينفع، ولكن الطريقة المتبعة عند السلف: النصيحة فيما بينهم وبين السلطان، والكتابة إليه، أو الاتصال بالعلماء الذين يتصلون به حتى يوجه إلى الخير. وقد روى عياض بن غنم الأشعري، أن رسول الله ﷺ قال: **من أراد أن ينصح لذي سلطان فلا يبده علانية ولكن يأخذ بيده فيخلو به فإن قبل منه فذاك وإلا كان قد أدى الذي عليه»**[1].

ورفض الفكر السياسي الوهابي الديموقراطية لأنها تتضمن التعددية الحزبية والسياسية، انطلاقًا من «عدم جواز التحزب لأن الانتماء الحزبي بيعة بدعية منافية لبيعة السلطان وسبب من أسباب التفرق». وقد رفض ممارسة عملية الولاء والبراء والهجر والمقاطعة في داخل صفوف المجتمع إلا بإذن ولي الأمر والحاكم الشرعي[2].

ويصرّ المفكرون السعوديون من أنصار النظام، على وجود صورة أصلية واحدة للديموقراطية هي الديموقراطية الليبرالية العلمانية المناقضة للأديان، وعدم إمكانية أخذ أجزاء معينة منها كآلية الانتخاب والفصل بين السلطات، وبالتالي عدم إمكانية الأخذ بالديموقراطية لأنها تتناقض مع التزام المسلمين بالشريعة الإسلامية. وحسبما يقول الدكتور فؤاد إبراهيم، فإن النخبة الدينية الوهابية تعارض الإصلاح السياسي لأنه في نظرها يفضي إلى تناقص سلطتها السيادية وحصتها في الدولة، ويؤدي إلى تفتيت مركز التوجيه الثقافي والأيديولوجي، وتخفيض سلطة العلماء وربما زوالها في مرحلة لاحقة[3].

وتزخر المكتبة السعودية بكتب مناهضة للديموقراطية، مثل:

1 - كتاب «حقيقة الديموقراطية» للكاتب محمد شاكر الشريف الذي يعتبر النظام الديموقراطي بمختلف صوره «حكم الطاغوت» ويقول: إن النصوص الشرعية الثابتة من الكتاب والسُّنة تعرف نوعين من أنظمة الحكم: أ - نظام الحكم الإسلامي. ب - نظام حكم الطاغوت. وإن النظام الإسلامي تكون الكلمة العليا فيه، ويكون التشريع والتحليل والتحريم والأمر والنهي لله، وليس لمخلوق - سواء كان فردًا أو جماعة أو أمة أو شعبًا - أدنى نوع من أنواع المشاركة لله الكبير المتعال في أي شيء من ذلك. وما على الخلق إلا الاتباع والانقياد. وهذا معناه أيضًا أن السيادة إنما هي لله، على العكس من النظام الديموقراطي. ولذا يجب الكفر بالنظام الديمقراطي، لأن لفظ «مسلم» ولفظ «ديمقراطي» لا يجتمعان في حق شخص واحدٍ أبدًا، وإن دين

(1) النجدي، **الكواشف الجليّة في كفر الدولة السعودية**، 255 - 256.

(2) بيان هيئة كبار العلماء، بتاريخ 10 ذي القعدة 1332هـ / 30 سبتمبر/أيلول 1914 م.

(3) إبراهيم، فؤاد 2010 **العقيدة والسياسة في السعودية**، ص 224.

الإسلام القائم على توحيد الله الخالص، ونفي الشريك، يناقض الديمقراطية التي تشتمل على الكفر بالله العظيم والشرك به. ويضيف: «إن الديمقراطية تخلع صفة الألوهية على الإنسان بمنحها إياه الحق المطلق في التشريع، فجعلته بذلك إلهًا مع الله وشريكًا له في حق التشريع للخلق، وهذا كفر أكبر لا ريب فيه. وبتعبير أدق فإن الإله الجديد في الديمقراطية هو هَوَى الإنسان، فيشرع ما يراه بهواه غير مقيد بشيء، قال تعالى ﴿أَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ أَفَأَنتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا * أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَٱلْأَنْعَٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾[1]. وهذا يجعل من الديمقراطية دينًا قائمًا بذاته السيادة فيه للشعب في مقابل دين الإسلام الذي السيادة فيه لله تعالى»[2]. ويسوق الشريف أسبابًا عديدة لرفضه الديموقراطية واعتبارها كفرًا وشركًا بالله، منها استبعاد حق الله الذي له الحكم كله أصلًا، وبأمره تأتي سلطة كل من له سلطة من بعده. ومنها أن الحكم الإسلامي قائم على أن الأصل في الحكم إنما هو لله وحده. ومنها عدم إقرار الحكم الديمقراطي بأحكام الشرع ووجوب تنفيذها أولًا. ومنها: أن الحكم الديمقراطي علماني يعزل الدين عزلًا كليًا عن شؤون الحكم، ويستبعده عنها استبعادًا تامًا[3]. ويهاجم الشريف نظرية العقد الاجتماعي فيتهمها بأنها تنطلق من تصور كفري إلحادي، وأنها تنازع الله سلطانه، وأنها تناقض القرآن مناقضة تامة، ولا تعترف بدور الخالق والرسل في الحياة. كما ينتقد النظام الديموقراطي لأنه يوفر الحرية للردة عن الدين والزنا واللواط. ولأنه يخالف نظام الإمامة الإسلامي الذي يدعي الشريف أنه لن يقوم إلّا على القوة والشوكة، كما يقول ابن تيمية، وأن الدولة هي لمن يملك القوة والرجال والسلاح والمَدَد[4]. ويقول محمد شاكر الشريف في النهاية: إن من عقيدة الإسلام التي يعتقدها كل مسلم أن ديننا لم يترك بابًا من أبواب الخير إلّا ودلنا عليه، ولم يترك بابًا من أبواب الشر إلّا وحذرنا منه[5].

2 ـ كتاب «الإسلاميون وسراب الديموقراطية» لعبد الغني بن محمد الرحال[6] الذي

---

(1) سورة الفرقان، الآيتان: 43 ـ 44.

(2) الشريف، محمد شاكر 1991: **حقيقة الديموقراطية**، ص 5 موقع صيد الفوائد، بتاريخ 24/ 9/ 2010. http://saaid.net/Doat/alsharef/k5.zip .

(3) المصدر نفسه، ص9 ـ 11.

(4) المصدر نفسه، ص 12.

(5) المصدر نفسه، ص 14و27.

(6) الصادر عن دار المؤتمن سنة 1993، موقع الدرر السُّنية، بتاريخ 6/ 9/ 2010. http://www.dorar.net/book_index/10126 .

يؤكد فيه أن الديموقراطية منهج غربي يخدم طبقة معينة، وأنها نوع من البدعة ونقض للتوحيد والولاء لرموز الطاغوت والمداهنة مع أعداء الله وإلغاء للجهاد في سبيل الله، ويدين مشاركة الإسلاميين في المجالس النيابية في بعض الدول الإسلامية، ومخالفتهم طريقة الأنبياء في التغيير، ويدعوهم للانسحاب من تلك المجالس النيابية.

3 ـ كتاب «الشورى.. لا الديموقراطية» لعدنان علي رضا النحوي الذي يؤكد أن الشورى نظام رباني له قواعد وشروط فإذا لم يستوفها فإنه لا يدخل في دائرة الشورى. «ولا قيمة للشورى في أمة مدنها مفتوحة للأعداء وقلوبها مفتوحة للفتنة والأهواء». ويرفض النحوي إطلاق وصف الديموقراطية على الشورى الإسلامية لأن الحكم في الإسلام يقوم على شرع الله ودين الله على العكس من النظام الديموقراطي الذي ترد فيه القضايا إلى رغبة الشعب ورأيه. ويقول: إن الديموقراطية نشأت في تربة الكفر والإلحاد، وترعرت في منابت الشرك والفساد. وإن مهاجمة الديكتاتورية يجب أن لا يعني بأي صورة من الصور تزكية الديموقراطية فإنهما ظلمان كبيران في حياة البشرية. ويشن النحوي هجومًا مركزًا ضد مبدأ الأخذ برأي الأكثرية الذي يزعم أنه يخالف القرآن الكريم، ويقول: «لا يصح الاستدلال بلفظ «الجماعة» للدلالة على الكثرة، فهي في عصر كثرة وفي عصر آخر قلة. إن «الجماعة» المقصودة هي الفئة التي تتبع الحق البين، ولو كان عددها الأقل. ثم التزام الجماعة يقصد به التزام الحق البين وعدم الانفراد بهوى أو شهوة. إنه التزام العقيدة والدين[1]. وإن لفظ الجماعة لا تقضي بالكثرة دائمًا، ولا علاقة لها بالأكثرية والأقلية في مجال الشورى والرأي[2]. وإن الحق لا يقرر بالعدد: أكثرية أو أقلية، إنه يقرّر بالعقيدة والدين والمنهاج المتكامل الحق، كما يقول الحديث الصحيح: «**إنما الناس كالإبل المائة لا تكاد تجد فيها راحلة**».. الحق لا يقرر بالكثرة الغالبة حتى ولو كانت من المسلمين، فقد تخلف الناس عن منهاج الله وطويت المواهب والقدرات واختلطت المعادن واضطربت المنازل وقتلت العزائم، وجفّ العلم والفقه[3]. ويشكك النحوي بقدرة العامة على التغيير، ويقول إن الأكثرية كالقطيع ولا يمكن تقييد المستبد بالأكثرية، وإن الأكثرية في الإسلام عليها السمع والطاعة وفي عنقها بيعة، وأما في الديموقراطية فتكاد الصورة تكون مقلوبة فإن المسؤول عليه السمع والطاعة ولا

---

(1) النحوي، عدنان علي رضا 1985: **الشورى لا الديموقراطية**، ص 99 دار النحوي، الرياض، الطبعة الرابعة 1992.

(2) المصدر نفسه، ص 102.

(3) المصدر نفسه، ص 105.

منهاج إلّا ما يقرره الشعب[1]. ويبرّر الاستبداد والانفراد بالسلطة، ويستشهد بجملة للكاتب البريطاني الساخر جورج برنارد شو يقول فيها: «إن الديموقراطية تعني السماح لكل المسافرين بقيادة القطار لتكون النتيجة المحتومة الاصطدام فالكارثة»[2].

المبحث الرابع: ملامح الدستور السعودي

وفي محاولة لاستعادة شيء من الشرعية السياسية المفقودة، قام الملك فهد بتاريخ 1/ 3/ 1992 بالإعلان عن ولادة ما يشبه الدستور، تحت مسمى الأنظمة الثلاثة: (النظام الأساسي للحكم، ونظام مجلس الشورى، ونظام المناطق أو المقاطعات). وقد نصّت غالبية بنود النظام الأساسي على إعطاء صلاحيات واسعة للملك، بحيث يصبح هو المحور الأول والأخير للحياة السياسية السعودية وصاحب الدور المطلق فيها، من خلال:

1 ـ اختيار وإعفاء ولي العهد (المادة 5).

2 ـ رئاسة السلطات الثلاث، التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، (المادة 44).

3 ـ تعيين وإقالة القضاة وتنفيذ الأحكام القضائية (المادة 50 والمادة 52).

4 ـ رئاسة مجلس الوزراء وتعيين وإقالة الوزراء، وحلّ وتشكيل الوزارة (المادة 56 و57).

5 ـ تعيين وإقالة أعضاء مجلس الشورى، وحلّ المجلس، وتعيين بديل له (المادة 68).

6 ـ إصدار الأنظمة والمعاهدات، والاتفاقيات الدولية والامتيازات وتعديلها أو إلغائها (المادة 70).

7 ـ إصدار الميزانية العامة للدولة (المادة 76).

8 ـ الإنفاق من الأموال العامة خارج المقرّر في ميزانية الدولة (المادة 73).

9 ـ تعديل النظام الأساسي (المادة 83).

10 ـ الفصل في الخلاف بين مجلس الشورى ومجلس الوزراء (المادة 17 ـ نظام مجلس الشورى).

11 ـ تعيين أمراء المناطق ونوابهم ومحافظي المحافظات وأعضاء مجالس المناطق وعزلهم (المواد 4، 10، 16، 20، من نظام المناطق).

وفي الوقت الذي أعطى النظام الأساسي للملك تلك الصلاحيات الواسعة، لم يشر

(1) النحوي، عدنان علي رضا 1985: **الشورى لا الديموقراطية**، ص 108.

(2) المصدر نفسه، ص 108.

أبدًا إلى واجباته، ولم يسمح بإخضاعه لأي نظام محاسبة أو مساءلة، كما هو الحال في الدستور الإيراني (الذي سنّطلع عليه لاحقًا في الفصل الثاني). مما كرّس الانفراد المطلق للملك في الحياة السياسية، وحافظ على صيغة النظام الملكي المطلق التي كانت قائمة فعلًا منذ تأسيس النظام السعودي في مطلع القرن العشرين. ولم يوضح النظام الأساسي طريقة عزل الملك في حالات العجز أو سوء التدبير أو الانحراف، حتى من قبل العائلة المالكة أو مجلس أهل الحل والعقد، في حين كان يفترض بالنظام الأساسي الجديد أن يوضح طريقة العزل والجهة المسؤولة للقيام به، كأن يكل الأمر إلى مجلس شورى، كما هو الحال في معظم دول العالم، أو مجلس من أهل الحل والعقد، أو حتى العائلة المالكة. وهكذا فقد أهمل النظام الأساسي الحديث عن هذا الموضوع الحيوي وتركه لمعادلات القوة في المستقبل[1].

ومع أن النظام الأساسي نصّ في المادة (8) على أن يقوم الحكم على أساس الشورى، ولكنه لم يوضح فيما إذا كانت ملزمة أم معلمة، وقد صدر نظام خاص بالشورى نصّ على أن مجلس الشورى يقوم على أساس التعيين من الملك وليس على أساس الانتخاب من المواطنين. وبالتالي لم يمتلك المجلس حق التشريع والمحاسبة والمراقبة، وتقديم المشورة الإلزامية للحكومة، وإنما التوصية بالقوانين فقط. (كما جاء في المادة 17 من نظام مجلس الشورى)[2]. ولم يمتلك أعضاء المجلس أية حصانة سياسية، وإنما ألحقوا وظيفيًا بنظام الخدمة المدنية، بحيث يسمح للسلطة باتخاذ إجراءات إدارية ضد أي واحد منهم، ومحاكمتهم ومعاقبتهم، مما أفقد المجلس الحرية والاستقلالية والقدرة على التصدي للسلطة التنفيذية أو محاسبتها[3].

---

(1) شكّل الملك عبد الله في اكتوبر/تشرين الأول 2007 هيئة للبيعة تتألف من خمسة وثلاثين عضوًا من أبناء المؤسس عبد العزيز الأحياء، لانتخاب الملك الجديد، وتنظيم انتقال العرش من ملك إلى آخر. ثم قام في 2010 بتعيين أخيه نايف كنائب ثانٍ لرئيس الوزراء، كإشارة إلى احتمال توليه ولاية العهد بعد سلطان، مما أثار احتجاج الأمير طلال بأن ذلك يخالف تشكيل هيئة البيعة ويلتف على مهماتها المستقبلية.

(2) ابن باز، أحمد عبد الله: **النظام السياسي والدستوري للملكة العربية السعودية**، ص 322.

(3) يقول الدكتور أحمد بن باز: تنصّ المادة السادسة من نظام مجلس الشورى على أنه: «إذا أخلّ عضو المجلس بواجبات عمله، يتمّ التحقيق معه ومحاكمته وفق قواعد وإجراءات تصدر بأمر ملكي». وقد صدر أمر ملكي يحدد قواعد التحقيق والمحاكمة لعضو مجلس الشورى وإجراءاتها، وينص على معاقبته بإحدى العقوبات التالية: أ ـ توجيه اللوم كتابة. ب ـ حسم مكافأة شهر. ج ـ إسقاط العضوية. مع إمكانية رفع الدعوى العامة أو الخاصة على العضو. المصدر نفسه، ص 228، وبالطبع فإن «مجلس الشورى» هذا افتقد أية صلاحية في ممارسة الرقابة والنقد والمحاسبة، ليس للملك، وإنما أيضًا لأي أمير في أية وزارة أو إمارة أو دائرة، حيث اعتاد الأمراء على البقاء في مناصبهم طول حياتهم دون رقيب أو حسيب.

وفي الوقت الذي يطلب نظام الحكم من المواطنين مبايعة الملك على السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره، ويدعو إلى تربية الأبناء على طاعة الملك (المادة 9) فإنه لا يعطي الأمة الحق في انتخاب الملك ولا عزله بالطبع، كما يتجنب الاعتراف الصريح بالحقوق الأساسية للمواطنين، خصوصًا حرية العقيدة وحرية الرأي والتعبير، والحق في المشاركة السياسية عبر تشكيل الأحزاب أو النقابات[1].

وفي مقابل ذلك ينصّ النظام الأساسي على إلحاق وسائل الإعلام المحلية بالدولة، ويفرض عليها الالتزام بسياساتها (المادة 39). مما يعني مصادرة حرية المواطنين في التعبير عن آرائهم في القضايا التي لا تنسجم مع السياسات الحكومية.

ويؤكد النظام الأساسي أن لا دور للشعب في تعديل أية مادة من مواد النظام، وإنما يجري ذلك بالطريقة نفسها التي تمّ بها إصداره، أي بالإرادة الملكية. كما هو صريح المادة (83).

ولقد تكرر في النظام الأساسي النص على استناد الحكم إلى كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله كما في المواد (1، 5، 6، 7) ولكنه لم يوضّح النصوص التي يستند إليها في شرعيته وطبيعته الوراثية وحصر الحكم في العائلة السعودية، كما جاء في المادة رقم (5).

ونصّت المادة (14) على أن «جميع الثروات التي أودعها الله في باطن الأرض أو في ظاهرها أو في المياه الإقليمية أو في النطاق البري والبحري الذي يمتد إليه اختصاص الدولة وجميع موارد تلك الثروات ملك للدولة» بدلًا من أن تقول إن الثروات ملك للشعب السعودي، وذلك لأن الدولة هي ملك لآل سعود، ولا دخل ولا رأي للشعب فيها.

«الشرعية الدينية» بدلًا من الشرعية الدستورية

ومن الواضح أن «النظام الأساسي» الذي قدّمه الملك فهد عام 1992 استبعد الارتكاز إلى «الشرعية الدستورية» ولجأ إلى «الشرعية الدينية» كي يغطي بها على سيطرة النظام السعودي على السلطة بالقوة والاحتلال العسكري، حيث أكّد في المادة (الأولى) على أن: «دين المملكة العربية السعودية الإسلام، ودستورها كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله ﷺ» وقال في المادة (7) بأن «الحكم في المملكة العربية السعودية يستمد سلطته من كتاب الله وسنة رسوله.. وهما الحاكمان على هذا النظام وجميع أنظمة الدولة». ونص في المادة (8) على أن «يقوم الحكم في المملكة العربية السعودية على أساس العدل والشورى والمساواة وفق الشريعة الإسلامية». وأن «يقوم الملك بسياسة الأمة سياسة شرعية طبقًا

(1) كانت قد صدرت في عام 1965م عدة مراسيم ملكية تحرم تشكيل الأحزاب والجمعيات السياسية والتظاهر والإضراب عن العمل، وتعتبر الانتماء إلى أي حزب أو الدعوة إليه جريمة ضد أمن الدولة، وتنصّ على معاقبة كل من يثبت بحقه ارتكاب الجرائم الموصوفة بعقوبات تتراوح بين السجن والنفي والإعدام.

لأحكام الإسلام ويشرف على تطبيق الشريعة الإسلامية «كما جاء في المادة (55). وكذلك نص في المادة (23) على «أن الدولة تحمي عقيدة الإسلام..وتطبق شريعته وتأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.. وتقوم بواجب الدعوة إلى الله». وأكّد في المادة (45) أن «مصدر الإفتاء في المملكة العربية السعودية.. كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله ﷺ».

وتحدث النظام الأساسي عن موضوع البيعة فنص في المادة (5) على بيعة الأصلح من آل سعود للحكم، على كتاب الله وسُنّة رسوله ﷺ. وذكر في المادة (6): «يبايع المواطنون الملك على كتاب الله تعالى وسُنّة رسوله وعلى السمع والطاعة في العسر واليسر والمنشط والمكره».

وتحدثت المواد (26 و38 و48) من النظام الأساسي، عن مرجعية الشريعة الإسلامية في القضاء والعقوبات وفي حماية حقوق الإنسان.

وقد نصّت غالبية بنود النظام الأساسي على إعطاء صلاحيات واسعة للملك، بحيث يصبح هو المحور الأول والأخير للحياة السياسية السعودية وصاحب الدور المطلق فيها، وبالرغم من أن النظام الأساسي فشل في تلبية حاجة المواطنين للديموقراطية، ورفض الاعتراف بحق الشعب في السلطة أو كونه مصدرًا لها، واستبعد أية فكرة للتصويت على النظام الأساسي من قبل الشعب عبر الاستفتاء العام أو مناقشته عبر مجلس شورى منتخب.

وكما يقول أستاذ العلوم السياسية في جامعة الملك سعود الدكتور متروك الفالح، فإن «النظام الأساسي» غير دستوري، لأنه لا يتضمن الآليات والهياكل والعناصر الدستورية التي تضمن إقامة العدل من خلال وجود آليات المحاسبة والرقابة على السلطة التنفيذية «الحكومة» من قبل سلطة ذات مرجعية شعبية «الشورى المنتخبة الملزمة»، إضافة إلى عدم اكتمال العناصر الأخرى من حيث الحقوق والحريات العامة والأساسية للناس وعدم وجود آلية ملزمة بها وكذلك وجود خلل في استقلال القضاء. وإن أي نظام للحكم لكي يصبح دستورًا أو دستوريًا لا بد أن يحظى بموافقة شعبية عن طريق التصويت ليصبح الشعب وإرادته هي التي تقرّر مصالحه، ويصبح دور الحاكم تنفيذيًا، وليس أي مرجعية أخرى على أن تكون ممارسة الدولة «الحكومة» تدل بوضوح على التزامها بالحقوق والحريات، والرقابة والمحاسبة عليها من قبل السلطات الأخرى أو بالاحتساب عليها من قبل المجتمع، عبر هياكل ومؤسسات المجتمع الأهلي المدني الجمعيات والاتحادات والروابط.. الخ. ويخلص الفالح إلى القول بأننا في السعودية أمام نظام للحكم ليس دستوريًا على الإطلاق، إذ نحن أمام حكم ملكي ذي سلطة مطلقة، والملكية «ذات السلطات المطلقة» غير دستورية[1].

(1) موقع تجمع طلاب جامعة الملك سعود، بتاريخ 25/ 8/ 2010 http://www.cksu.com/vb/t164585/ نقلًا عن موقع حقوق الانسان والمجتمع المدني في السعودية.

الخلاصة

لقد ولد النظام السعودي عن طريق انقلاب عسكري على حاكم الرياض، واحتلال بقية المناطق السعودية بالقوة، ولذلك اتسم بالصفة الفردية الاستبدادية في الحكم، وبإقصاء عامة الشعب، وعدم إجراء أية انتخابات شعبية، أو إقامة مجالس شورى منتخبة، وبمصادرة الحريات السياسية الأولية كحرية العقيدة والتعبير والتجمع وما إلى ذلك. وقد اعتمد النظام السعودي على ادعاء «الشرعية الدينية» بالرغم من فقدانه لصفة الالتزام الديني في كثير من الأحيان، وانتهاكه لقواعد الشريعة الإسلامية، وهو ما دفعه للارتكاز على نظرية شرعية الأمر الواقع الموروثة في الفكر السياسي السُّني.

ولم يطرح النظام السعودي دستورًا لحكم البلاد إلا بعد حوالي تسعين عامًا من تأسيسه، وجاء الدستور كمنحة ملكية، ومفرغًا وبعيدًا عن إعطاء أي دور للشعب في انتخاب ممثليه إلى مجلس الشورى، أو مراقبة الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وتغييرهم، فضلًا عن إمكانية تغيير النظام أو تعديل الدستور من قبل الشعب.

وبالرغم من أن النظام السعودي ينتمي إلى الفكر السُّني الذي يؤمن تاريخيًّا بالشورى واختيار الإمام من قبل الأمة عبر أهل الحل والعقد، والذي مرّ بعدة محطات ثم وصل أخيرًا إلى الفكر الديمقراطي الدستوري في بداية القرن العشرين، إلا أنه ابتعد كثيرًا عن ذلك الفكر والتزم بمبدأ الاستبداد والديكتاتورية المطلقة، والشرعية «الدينية». وذلك بسبب غياب الشعب السعودي عن المشاركة السياسية أو صياغة النظام السياسي، وبالتالي فشل في الحفاظ على حقوقه المختلفة، وفي إقامة نظام عادل أو علاقة عادلة بين الحكام والمحكومين ضمن دستور منبثق من إرادته، وظل الشعب السعودي يعاني من الحكم الفردي المستبد المطلق، ويخضع لنظريات سياسية متطرفة قال بها بعض الفقهاء السُّنة في التاريخ كالإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب، وتبناها النظام الحاكم دون مناقشة أو رضا من الشعب، بل بقوة السيف والغلبة والأمر الواقع.

وبالرغم من أن الحركة الوهابية المتحالفة مع النظام السعودي منذ ثلاثة قرون، رفعت شعار التوحيد وكفرت كثيرًا من الحكام والطوائف الإسلامية بحجة مناقضة شروط التوحيد، إلا أنها غضّت الطرف عن ارتكاب النظام السعودي لكثير من الأعمال والمواقف والسياسات المنافية لشروط الإيمان حسب العقيدة الوهابية، وأضفت عليه الشرعية الدينية، أو شرعية الأمر الواقع، ورفضت الخروج عليه أو تغييره بالطرق السلمية. وهبّت لمكافحة الفكر الديموقراطي باعتباره كفرًا وإلحادًا وشركًا بالله وتشريعًا إنسانيًّا في مقابل الله، وأصرت على تناقض الإسلام مع الديموقراطية تناقضًا جذريًّا بحيث لا يلتقيان، وهو ما صبّ في خانة النظام السعودي والاستبداد المطلق، ومنع الشعب السعودي من تطوير ثقافته السياسية الديموقراطية ووعيه الدستوري.

الفصل الثاني:

الشرعية السياسية في مفهوم النظام الإيراني

المبحث الأول:
ولادة النظام الإيراني الجمهوري الإسلامي.. الظروف التاريخية

يعتبر نظام الحكم «الجمهوري الإسلامي» في إيران، نظامًا جديدًا وفريدًا في الساحة الإسلامية والشيعية، فقد جمع هذا النظام بين الديموقراطية والإسلام لأول مرة في التاريخ الإسلامي، إذا استثنينا فترة الخلافة الراشدة التي قامت على أساس الشورى. وكانت ولادة النظام الإيراني تطورًا كبيرًا وجذريًّا في الفكر السياسي الشيعي الإمامي الذي يؤمن بالنص والشرعية الدينية الإلهية النازلة من الله (عز وجل) إلى النبي محمد ﷺ ثم إلى الأئمة الاثني عشر، ثم إلى «الفقهاء النواب العامين للإمام المهدي الغائب». ذلك الفكر الذي ظلَّ إلى وقت قريب يستنكر مبدأ الشورى ويرفض أي دور للناس في اختيار الإمام وإقامة الدولة الإسلامية[1]. ولكن الفكر الشيعي شهد عبر التاريخ تطورات جذرية عديدة، فانتقل تدريجيًّا من موقف «حصر الشرعية السياسية الدينية» في الأئمة الاثني عشر، وتحريم العمل السياسي انتظارًا لـ«الإمام المهدي الغائب» إلى مرحلة الانفتاح وقبول مبدأ الفعل والمبادرة السياسية، خلال القرون الأخيرة، وذلك بعد قيام بعض الحكام الشيعة (كالصفويين والقاجاريين) بتأسيس دول شيعية في إيران، وقيام بعض الفقهاء الشيعة بتأييدهم وكذلك قيامهم باستنباط نظريات سياسية جديدة فاعلة كنظرية «ولاية الفقيه» التي قال بها الشيخ أحمد النراقي

(1) لقيت أطروحة الحزب الإسلامي القائم على نظرية الشورى معارضة قوية من مراجع الدين في النجف في الستينات من القرن العشرين (كالسيد محسن الحكيم والخوئي مرتضى آل ياسين وحسين الحلي)، إلى حدّ اتهام السيد محمد باقر الصدر (مؤسس حزب الدعوة) بالتسنن والميل إلى الاخوان المسلمين باعتبار الشورى نظرية سنية أساسًا في مقابل نظرية النص الشيعية الإمامية. انظر: صلاح الخرسان 1999: **حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق**، ص 114، نشر المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق، وحسين الشامي: **المرجعية الشيعية**، ومذكرات السيد مهدي الحكيم.

(1771 ـ 1829) والتي تسمح للفقهاء بتأسيس دول خاصة بهم. بيد أن الانتقال من مبدأ «الشرعية الدينية» إلى «الشرعية الدستورية» المبنية على أساس المشاركة الشعبية في السلطة أو الحكم الديموقراطي لم يكن سهلًا، وقد لقي معارضة واسعة من كثير من الفقهاء الشيعة، حتى جاء النظام الإيراني الجمهوري الإسلامي ليجمع بين الإسلام والديموقراطية.

ولم يكن هذا النظام الديموقراطي الإسلامي وليد ساعته، وإنما جاء بعد تسعة عقود قضاها في رحم إيران، وقد ولد نتيجة تلاقح قوتين رئيسيتين في المجتمع الإيراني هما الحركة الدستورية الديموقراطية التي انطلقت في أواخر القرن التاسع عشر والحركة الإسلامية التي قادها رجال الدين الشيعة. ولم يصل النظام الإيراني إلى هذه النتيجة بالطبع إلا بسبب عوامل عديدة، منها ما يتعلق بالطبيعة الحضارية للشعب الإيراني، ومنها ما يتعلق بمستوى التطور في الفكر السياسي الشيعي. وقد تحدثنا في الفصل الثالث من الباب الأول من هذا الكتاب عن نشوء «المرجعية الدينية الشيعية» المستقلة، واحتلالها دور «النيابة العامة عن الإمام المهدي الغائب» في ممارسة «الشرعية الدينية».

حركة «المشروطة» أو الدستورية

وربما كانت نقطة التحول التاريخي من الشرعية الدينية إلى الشرعية الدستورية تكمن في الأحداث التي تلت إبرام شاه إيران ناصر الدين القاجاري (1848 ـ 1896)[1] اتفاقية حصر بيع وشراء وتصنيع وتصدير التنباك لشركة بريطانية، سنة 1891، وإصدار المرجع الشيعي الأكبر الميرزا محمد حسن الشيرازي (1815 ـ 1895) الذي كان يقطن سامراء في العراق، فتوى ضد تلك الاتفاقية بتحريم استعمال التنباك بأية صورة، وإجبار الشاه على فسخ تلك الاتفاقية الجائرة. حيث أعطت تلك الحادثة زخمًا كبيرًا لحركة النخب الثقافية الإيرانية المتأثرة بتجارب أوروبا الديموقراطية في القرن التاسع عشر، للمطالبة بتقييد صلاحية الشاه المطلقة، عبر دستور ومجلس برلمان منتخب من الشعب. وذلك ضمن ما عُرف بحركة «المشروطة» (وتعني تقييد الملكية بالدستور) التي قادها مراجع دين في إيران والعراق، كالسيد عبد الله البهبهاني والسيد محمد الطباطبائي في طهران، والمرجع الديني الكبير الشيخ محمد كاظم الآخوند الخراساني (1839 ـ 1911) الذي كان يقطن النجف.

وقد كان الخراساني، يدعم التوجه الدستوري الديموقراطي من منطلق إيمانه بحق الأمة في إدارة شؤونها العامة، في عصر غيبة الإمام المهدي، وعدم إيمانه بنظرية ولاية الفقيه أو النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي، لعدم وجود أي دليل شرعي معتبر يدل على ذلك، في نظره، وبالتالي ضرورة إقامة الحكومة العادلة بقيادة عقلاء المسلمين أو

(1) القاجار: سلالة تركمانية حكمت بلاد فارس (ايران) حوالي 150 سنة من 1779 إلى 1925.

ثقات المؤمنين، وذلك عن طريق مشاركة الأمة في انتخابات حرة ونزيهة، وانتخاب ممثليها في مجلس الشورى[1].

ونجح أولئك الفقهاء في البداية في إجبار الشاه مظفر الدين بن ناصر الدين القاجاري على تشكيل مجلس شورى باسم (دار العدل) يضم مندوبي الشعب الإيراني. وعندما اجتمع هذا المجلس بدأ يبحث في إصدار دستور، وتحويل المجلس المنتخب إلى سلطة تشريعية، وتمّ على إثر ذلك إصدار دستور 1906. ولكن ذلك أثار انشقاقًا كبيرًا في صفوف رجال الدين الشيعة، إذ رفض أحد قادة حركة المشروطة وهو الشيخ فضل الله النوري قيام المجلس بعملية التشريع التي قال إنها محصورة بيد الفقهاء، كما رفض الدستور لتضمنه مبادئ الحرية والمساواة وسنّ القوانين على أساس الأكثرية، وتقسيم السلطات إلى ثلاث تنفيذية وتشريعية وقضائية، وطالب بـ «المشروطة المشروعة»، أي التي تتفق مع الفقه الشيعي القديم. واقترح كحل وسط أن يتمّ تأسيس مجلس من الفقهاء يشرف على عمل مجلس الشورى، وهو ما حصل لاحقًا في ملحق للدستور، ولكن لم يتمّ العمل به. فاتخذ الشيخ موقفًا معارضًا عنيفًا من المشروطة التي سماها «فتنة كبرى» وسمى الدستور بـ «كتاب الضلالة»، وكتب «رسالة حرمة المشروطة» التي جاء فيها: «إني انخرطت في حركة المطالبة بالعدالة، ثم سمعت بعض الأشخاص المشبوهين يطالبون بانتخاب الوكلاء (النواب) والممثلين على أساس أكثرية الآراء، من أجل تحقيق العدالة وإدارة الأمور، ثم قاموا بالدعوة لكتابة القانون وإحداث ضلالة جديدة. وتساءلت ماذا تعني الوكالة؟ وفي ماذا؟ ومن هو الوكيل والموكل؟ إذا كانت الوكالة في الأمور العرفية فإن الأمر لا يحتاج إلى ذلك، وإذا كانت في الأمور الشرعية، فإن الأمر يعود إلى مسألة الولاية، وهي في عصر غيبة الإمام صاحب الزمانﷺ بيد الفقهاء المجتهدين، وليست بيد البقالين والبزازين. إن الاعتماد على أكثرية الآراء خطأ في المذهب الإمامي. ماذا تعني كتابة القانون؟ إن قانوننا نحن المسلمين هو الإسلام الذي حفظه الفقهاء والمحدثون والمجتهدون... إن إحدى مواد كتاب الضلالة (الدستور) هي مساواة أفراد الشعب في الحقوق... وهناك مادة أخرى في كتاب الضلالة هي حرية التعبير والمطبوعات... وكذلك هذه المادة التي تقول (لا عقوبة إلا بقانون) وهي تخالف المذهب الجعفري الذي يقول بأن المرجع في الحوادث الواقعة هم فقهاء الشيعة الذين بيدهم أزمّة الأمور. ومن هنا فلا شبهة ولا ريب بأن قانون المشروطة

---

(1) كديور، محسن 2007، **سياست نامه خراساني، قطعات سياسي در آثار بيشكامان إسلام سياسي در ايران معاصر**، (انظر بحث ولاية الفقيه وولاية عدول المؤمنين) تهران، انتشارات كوير، الطبعة الثانية 2009، موقع كديور

http:// www.kadivar.com/Index.asp?DocId = 976 & AC=1 &Af = 1 & ASB = 1 & AGM = 1&AL=1&DT=dtv.

يعارض الدين الإسلامي، ولا يمكن أن تخضع الدولة الإسلامية تحت قانون المشروطة إلا بالتخلي عن الإسلام. وإن كل من يسعى لإقامة المشروطة فإنه يعمل من أجل زوال الدين، وان هكذا إنسان هو مرتد. ولا أظن أحدًا يخالف ذلك، وبناء على ذلك حكمت وألزمت»[1].

وقال الشيخ النوري: «إن وظيفة علماء الإسلام تنحصر في استنباط الأحكام الكلية من الأدلة الأربعة الشرعية وإيصالها إلى الناس، وإن المرجع بعد النبي والأئمة الأطهار هم علماء الإسلام والمجتهدون العظام، ولا يجوز لأحد غيرهم التدخل في عملية التشريع، وعلى الحكومة أن تنفذ ما يشرع الفقهاء العدول، وهي القوة المنفذة التي تساعد الفقهاء وتعمل تحت رعايتهم ونظرهم، ولا تستطيع أن تسنّ قانونًا بنفسها، ولا مجال لمبدأ الأكثرية في القوانين»[2].

ونتيجة لذلك أيّد الشيخ النوري الحركة المضادة للمشروطة والتي عرفت بـ «المستبدة»، واصطف إلى جانب الشاه الجديد محمد علي بن مظفر الدين (1906 ـ 1909)، المعارض للدستور، الذي عينه مفتيًا ومستشارًا له. ثم قام الشاه بمهاجمة مجلس الشورى وقتل عددًا من المتحصنين فيه، وألغى الدستور، ولكن الحركة الدستورية استعادت المبادرة خلال عام من تلك الحادثة حيث تفجرت ثورة جماهيرية مسلحة اقتحمت العاصمة

(1) راجع موقع الشيخ فضل الله النوري، على الموقع التالي:

http://sheikhfazlollah.com/.

وحسن حجابي، موقع مجلس الخبراء الإيراني، على الموقع التالي:

http://www.majlesekhobregan.ir/fa/publications/mags/is_gv/magazines/016/12.htm.

(2) تقي صوفي نياركي، نظرة على أفكار الإمام الخميني من المشروطة، موقع الشيخ فضل الله النوري. وقد حظي الشيخ النوري بتأييد أحد مراجع النجف الكبار وهو السيد محمد كاظم اليزدي، وكذلك السيد عبد الحسين الشيرازي النائب في المجلس المنتخب، الذي ألف كتابًا تحت عنوان: (المشروطة المشروعة) وطرح فيه ضرورة أن يكون رئيس المجلس على الأقل: «مجتهدًا عادلًا جامعًا للشرائط» وقال: «إن ولاية الفقيه ضامن لتنفيذ الأحكام الإلهية في المجتمع، وإن الفقيه العادل نائب عن الإمام المعصوم وله خلافة عامة، وإنه خليفة الرسول». وكان يرى: أن شرعية المجلس لا تتحقق إلا مع ولاية الفقيه، حتى لا ينحرف بعيدًا عن الإسلام. وقال: «إن حق الولاية العامة هو حق (حاكم الشرع) والولي الفقيه، الذي يملك الولاية على أمراء الدولة والموظفين والناس العاديين في الأمور الحسبية وتنفيذ الحدود الشرعية وترجيح وتعيين الأحكام العامة، ولا يجوز من وجهة النظر الشرعية لأي أحد أن يخالف أو يعارض الحكم الالهي، ويجوز لعدول المؤمنين أن ينفذوا الأمور الحسبية في صورة إجازة حاكم الشرع لهم أو عدم حضوره». (**المشروطة المشروعة**) الفصل الرابع: (حاكم الشرع العادل منفذ الحدود الشرعية والسياسات الإلهية).

طهران في يوليو/تموز من عام 1909 وعزلت الشاه محمد علي وعينت ابنه أحمد مكانه ملكًا على إيران، كما قامت بإعدام الشيخ النوري المؤيد للاستبداد[1].

وتعرضت الحركة الدستورية الإيرانية مرة أخرى إلى انتكاسة كبيرة عندما قام قائد الجيش رضا خان بانقلاب عسكري على الملك القاجاري الضعيف أحمد سنة 1921 ثم عيّن نفسه ملكًا على إيران سنة 1925 وهيمن على البرلمان الذي أصبح مؤسسة خاوية. ولكن الروح عادت للحياة الديموقراطية بصورة جزئية سنة 1941 عندما خلع الحلفاء (الانجليز والروس) الذين احتلوا إيران، الشاه رضا خان وعينوا مكانه ابنه محمد رضا الذي سمح بإجراء انتخابات حرة، مما أدى إلى فوز رئيس الوزراء الوطني محمد مصدق سنة 1951، ولكن الشاه عاد فقام بانقلاب عسكري على مصدق في 1953 بمساعدة الولايات المتحدة الأميركية، ليفرض نظامًا ديكتاتوريًا ويفرغ البرلمان الجديد من محتواه الديموقراطي الحقيقي، ويقوم أيضًا بإجراءات علمانية اعتبرت مضادة للدين الإسلامي، وينتهج سياسة تابعة للولايات المتحدة الأمريكية، وهو ما جعل الشعب الإيراني المسلم يفقد الثقة بالنظام الشاهنشاهي ويتجه نحو الالتفاف حول زعيم ديني معارض هو الإمام روح الله الموسوي الخميني (1900 ـ 1989) الذي قاد المعارضة للشاه سنة 1963 وقام الأخير بنفيه إلى تركيا، ثم إلى العراق سنة 1965 حيث اتخذ الإمام الخميني من النجف مقرًا له بعد أن بدأ بالتدريس في الحوزة العلمية الشيعية العريقة[2].

المبحث الثاني:

الخميني.. من الشرعية الدينية إلى الشرعية الدستورية

الخميني وشرعية الدولة العادلة

ولد مؤسس الجمهورية الإسلامية الإيرانية الإمام روح الله الموسوي الخميني (1900 ـ 1989) في مدينة خمين جنوب غرب طهران، في خضم الحركة الدستورية، وربما كان يومها واعيًا للصراع الدموي الذي حدث بين أنصار المشروطة وأنصار المستبدة. ويبدو أنه تأثر بمقتل الشيخ النوري، فاعتبره شهيدًا ومثالًا على الدفاع عن الحكومة الإسلامية

---

(1) راجع موقع الشيخ فضل الله النوري، على الموقع التالي، http://sheikhfazlollah.com/ ومجلة انديشه قم، مركز مطالعات وباسخكوئي به شبهات، على العنوان التالي: http://andisheqom.com/files/faq.php?level=4&id=715&urlId=918.

(2) اضطر الخميني لمغادرة العراق إلى باريس في الشهور الأخيرة قبل عودته إلى إيران في الأول من شباط 1979.

والصمود في مواجهة الاستبداد والمثقفين الغربيين، وأمر بإطلاق اسمه على أهم وأطول شارع في طهران بعد انتصار الثورة الإسلامية عام 1979 واتهم نظام المشروطة بأن جوهره كان استبداديًا، وقال: «إن الانتخابات في أيام المشروطة كانت مسرحية، لسيطرة الأمراء والخانات وعملاء الأجانب عليها، وانها لم تكن حرة إلا في بعض الموارد»[1]. ولكن الخميني لم يتخذ موقفًا سلبيًا مطلقًا من المشروطة، فقد دافع عن أنصارها وبرر تأييد الفقهاء لها في العهد القاجاري وقال بأنهم قاموا بذلك لتقليل الظلم والاستبداد بعد عجزهم عن طرح موضوع الحكم الإسلامي[2].

وخلافًا للشيخ النوري الذي أيّد الملكية والاستبداد كان الإمام الخميني منذ أيام شبابه يؤمن بضرورة الحكومة العادلة، فيقول متسائلًا: «ما معنى ما يقال إن الدولة ظالمة؟ هل المقصود أنها ظالمة لأنها لا تقوم بما هو المطلوب منها؟ أم المقصود أن الدولة يجب أن تكون بيد المجتهد؟ ـ ويجيب: ـ نقول الدولة ظالمة لأنها لا تقوم بوظيفتها، فلو قامت بذلك لم تكن ظالمة، بل لكانت عند الله عزيزة محترمة»[3]. ويقول: «إننا وجميع علماء العالم ننادي بوجوب القضاء على الحكومات الجائرة الديكتاتورية وأن تحل محلها حكومات عادلة حكيمة»[4]. ويرد على الفقهاء التقليديين الذين كانوا يؤمنون بانتظار الإمام المهدي الغائب انتظارًا سلبيًا ويحرمون إقامة الدولة في عصر الغيبة، فيقول: «إن العمل في الدولة له صورتان: إحداهما: أن يكون لأجل الإعانة على الظلم وملء الجيوب وإضرار البلد والناس، وهذه حرام. وثانيتهما: أن يكون لمساعدة المظلومين ورفع الظلم وخدمة الناس، وهذا لا نراه حرامًا بأي وجه بل نعتقد أنه عبادة»[5].

ولم يكن الخميني في الأربعينيات من القرن العشرين، يؤمن بحكم الفقهاء واستلامهم للسلطة بالكامل، وإنما كان يشترط للاعتراف بشرعية الحكومة ومجلس الشورى التزامها بالشريعة الإسلامية وبمبدأ إقامة العدل وقبولها بإشراف الفقهاء. وقد كتب في عام 1941 يقول: «لم يقل أي فقيه إلى الآن ولم يكتب في كتاب: إننا (أي الفقهاء) سلاطين، أو إن السلطنة حقنا»[6]. و«نحن لا نقول: إن السلطة ينبغي أن تكون في يد الفقيه. بل نقول: إنها

---

(1) الخميني، **صحيفة النور**، ج 8، ص 150. .

(2) تقي صوفي نياركي، **نظرة على أفكار الإمام الخميني من المشروطة**، موقع الشيخ فضل الله النوري.

(3) الخميني، روح الله الموسوي، 1941: **كشف الأسرار**، ص 181 و182 ترجمة وطبع دار المحجة البيضاء، بيروت 2000 ومكتبة الفقيه، السالمية ـ الكويت.

(4) المصدر نفسه، ص 244، طبعة دار عمار.

(5) المصدر نفسه، ص 245 من طبعة بيروت، دار المحجة البيضاء.

(6) المصدر نفسه، ص 189.

يجب أن تُدار بقانون إلهي يخدم مصالح البلاد والجماهير، وهو أمر لا يتمّ بدون إشراف روحاني (ديني) وقد أقرّت حكومة الدستور (المشروطة) هذا الأمر الذي لا يتعارض ونظم البلاد ورقيها»[1]. وقال: «نحن لا نقول ولم نقل إن السلطان يجب أن يكون فقيهًا... السلطان يجب أن يكون عسكريًا لكن لا يتخلف عن الفقه القانون الرسمي للبلد. إشراف العلماء الأحرار وحده يمكّن القانون من التنفيذ»[2]. وشرح ذلك قائلًا: «إن وضع السلطة بيد الفقيه لا يعني أنه يجب أن يكون شاهًا (ملكًا) أو وزيرًا أو قائدًا عسكريًا، بل إنه يجب أن يكون المشرف على السلطة التشريعية والتنفيذية للدولة الإسلامية»[3].

وكان الخميني أحيانًا يعزو سبب تشبثه بإشراف الفقهاء على الحكومة ومجلس الشورى إلى كونهم أفهم بأحكام الشرع، فيقول: «إن تأسيس مجلس تأسيسي من أجل تغيير نظام أو تأليف حكومة يجب أن يتشكل من فقهاء يتمتعون بالحكمة وعلو المقام ويؤمنون بالعدل والتوحيد والتقوى ويتجنبون الأهواء والشهوات، حتى يأخذوا في انتخابهم للحاكم بمصلحة البلاد والجماهير بنظر الاعتبار، ويختاروا شاهًا (ملكًا) عادلًا مطيعًا لقوانين البلاد التي هي قوانين الإله. نحن لم نقل إن على الشاه أن يكون فقيهًا، بل إنه يجب أن لا يتهاون بشأن القانون الرسمي للبلاد»[4].

الخميني والشرعية الدينية

ومن خلال كتاب الخميني «كشف الأسرار» الذي أصدره سنة 1941، ردًا على كتاب «أسرار ألف عام» الذي ألفه علي أكبر حكمي زاده، ونادى فيه باستبعاد رجال الدين عن الحياة السياسية، يبدو أن الخميني كان يدعو لإعطاء رجال الدين دورًا في الحياة السياسية أكبر مما ورد في دستور 1906 أي أكثر من مجرد الإشراف على البرلمان، وربما كان الخميني أقرب إلى التيار المضاد للمشروطة، فقد كان يعتقد بأن الشرعية السياسية منحصرة في الله عز وجل والنبي والأئمة والفقهاء، ويقول: «الذي يحكم به العقل الذي وهبنا الله إياه أن تأسيس الحكومة بحيث تكون ملزمة للناس... هو عمل من يملك الناس ومن إذا تصرف فيهم يكون متصرفًا في ملكه، وهذا المالك تكون ولايته وتصرفاته نافذة على جميع البشر وصحيحة بحكم العقل، وهو الله المالك لكل موجود خالق الأرض والسماوات، فكل حكم ينفذه فهو إنما ينفذه في ملكه، وكل تصرف يتصرفه فهو يتصرف في ماله، وإن

---

(1) الخميني، روح الله الموسوي، 1941: **كشف الأسرار**، ص 263 من ترجمة محمد البنداري ومحمد أحمد الخطيب، وطبعة دار عمار في الأردن 1987.

(2) المصدر نفسه، ص 218.

(3) المصدر نفسه، ص 244 طبعة دار عمار وص 218، طبعة دار المحجة البيضاء.

(4) المصدر نفسه، ص 245 طبعة دار عمار، و218 طبعة دار المحجة البيضاء.

أعطى الله الحكومة لأحد وأمر بلزوم إطاعته بواسطة كلام الأنبياء فعلى البشر أن يطيعوه، وأي حكم غير حكم الله أو غير حكم من عيّنه الله لا يجوز للبشر أن يقبلوه كما أنه لا وجه في قبول واضعي الأحكام من البشر، وهم مثلهم شهوة وغضب وشيطنة وخدع يريدون منافعهم الشخصية على حساب الآخرين»[1]. ويؤكد «ليس لأحد إلّا الله حق الحكومة على أحد، وليس لأحد غيره حق التشريع، بل يحكم العقل بأن الله هو الذي يشكل الحكومة للناس ويشرع لهم الأحكام، أما الشرع فهو شرع الإسلام، وأما الحكومة ففي زمان النبي للنبي ﷺ وفي زمان الأئمة للأئمة ﷺ والله أمر الجميع بطاعتهم بنص القرآن. وليس لنا شغل الآن بذلك الزمان. الكلام فعلًا في زمان الغيبة»[2]. و«أن وظيفة الناس في زمان الغيبة أن يرجعوا في تمام أمورهم إلى رواة الحديث، وأن يطيعوهم، فالإمام (المهدي) جعلهم حجته والقائمين مقامه، وأنهم خلفاء الرسول، وكل إطاعة للنبي وكل ما يثبت له ﷺ من حكومة وولاية فهي ثابتة لهم أيضًا، ولهم هذه الإطاعة، إذ لو أن حاكمًا عرَّف عن شخص أنه خليفته فمعنى ذلك أنه يقوم بالأعمال التي يقوم بها فترة غيابه وعدم وجوده»[3].

وأيّد الخميني الخط الفكري العام للشيخ النوري، فرفض إعطاء مجلس الشورى مهمة تشريع القوانين، وقال: «إن الحكومة الإسلامية ليست مستبدة ولا مطلقة، بل مشروطة، ولكن ليست مشروطة بمعنى سن القوانين على أساس الأكثرية». وقال في خطابه للمجلس التأسيسي الدستوري: إن تحديد الموافقة والمخالفة مع أحكام الإسلام ينحصر في الفقهاء العظام، وبما أن هذا أمر تخصصي فلا دخل للنواب فيه[4].

الخميني ونظرية الانتظار للإمام المهدي

وبالرغم من إيمان الخميني بحصر الشرعية السياسية الدينية في «الفقهاء» إلا أنه لا توجد مؤشرات قوية على أن الخميني كان يؤمن، في الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي، بإقامة دولة إسلامية بقيادة الفقهاء مباشرة أو بصورة كاملة، بل إن تلميذه المقرب والمرشح السابق لخلافته الشيخ حسين علي منتظري (توفي 2009) ينقل لنا في مذكراته بأن الخميني لم يكن يؤمن بجواز إقامة الدولة الإسلامية في «عصر الغيبة» وأنه رفض فكرة إقامة دولة تجمع بين الفكرين الشيعي والسُّني، تؤمن بنظرية النص في زمان الأئمة الاثني عشر،

---

(1) الخميني، روح الله الموسوي، 1941: **كشف الأسرار**، ص 177، ترجمة وطبع دار المحجة البيضاء، بيروت 2000.

(2) المصدر نفسه، ص 179.

(3) المصدر نفسه، ص 181 و182.

(4) تقي صوفي نياركي، **نظرة على أفكار الإمام الخميني من المشروطة**، موقع الشيخ فضل الله النوري.

وتقوم على أساس الشورى في حالة عدم وجودهم[1]. ويقول المنتظري: «إن الإمام الخميني أصرَّ في حوار معه جرى في بداية الستينيات على ضرورة الانتظار وحرمة إقامة الدولة في (عصر الغيبة) أو إقامتها على أساس الشورى، وأنه أكّد على أن المذهب الشيعي يرى ضرورة كون الإمام معصومًا ومنصوبًا (من الله) وأن المسؤولية تقع على عاتق الناس في زمان الغيبة، ويجب علينا إعداد الظروف المناسبة لظهور الإمام الغائب». وعندما قال له المنتظري: هل يعني ذلك أن يعيش الناس في (عصر الغيبة) في هرج ومرج؟ قال الإمام الخميني: «لقد أتمّ الله النعمة، وهذه مسؤولية الناس الذين يجب عليهم توفير الشروط المناسبة لظهور الإمام (صاحب الزمان) إذ إن الإمام حسب رأي الشيعة يجب أن يكون معصومًا ومنصوبًا فقط»[2].

الخميني ونظرية ولاية الفقيه

وإذا كان ذلك الموقف صحيحًا فإن الإمام الخميني يكون قد قام بعد ذلك بثورة على نظرية «الانتظار للإمام المهدي الغائب» التي كان يقول بها كثير من الفقهاء الشيعة في ذلك الحين، وأكّد في موقف جديد على ضرورة إقامة الدولة تحت قيادة الفقهاء «نواب الإمام المهدي العامين». وذلك في كتابه «الحكومة الإسلامية» الذي كان عبارة عن سلسلة دروس ألقاها على طلابه في الحوزة العلمية في النجف في العراق عام 1969، ثم قام بتأصيل نظرية «ولاية الفقيه» في كتاب آخر هو «كتاب البيع» الذي أصدره في أواسط السبعينيات حيث اعتبر فيه الفقهاء أمناء الرسل وحصونًا للإسلام (حسبما يشير حديث نبوي) وقال إن ذلك لا معنى له إلا بكونهم ولاة لهم ما لرسول الله والأئمة من الولاية على جميع الأمور السلطانية، أي الولاية المطلقة[3]. وأضاف: «إن مقتضى كون (الفقهاء ورثة الأنبياء) ومنهم رسول الله وسائر المرسلين الذين لهم الولاية العامة على الخلق، انتقال كل ما كان لهم إليهم إلا ما ثبت أنه غير ممكن الانتقال، ولا شبهة في أن الولاية قابلة الانتقال كالسلطنة التي كانت عند أهل الجور، وأن المراد هي الولاية الجعلية كالسلطنة العرفية وسائر المناصب العقلائية كالخلافة التي جعل الله تعالى لداودﷺ وفرَّع عليها الحكم بالحق بين الناس، وكنصب رسول الله عليًا بأمر الله خليفة ووليًا على الأمة. ومن الضروري أن هذا أمر قابل للانتقال والتوريث»[4]. واستنتج من كل ذلك القول: «فحينئذ إذا ثبت شيء

---

(1) المنتظري، حسين علي 2001: **المذكرات**، ص10 ملف 48، موقع الصرح الحسيني، بتاريخ 14/ 9/ 2010. http://www.alsarh.org/showthread.php?t=29687.

(2) المصدر نفسه، ص 10 ملف رقم 48.

(3) الخميني 1975، **كتاب البيع**، ص 472، موقع مكتبة الكوثر، بتاريخ 13/ 9/ 2010. http://www.al - kawthar.com/maktaba/moallef1.htm.

(4) الخميني، **كتاب البيع** ص483.

للرسول ثبت للفقيه بالوراثة كوجوب الإطاعة ونحوها فلا شبهة من هذه الجهة... لكن كما أن الرسول الأعظم جعل الأئمة خلفاء ونصبهم للخلافة على الخلق أجمعين، جعل الفقهاء خلفاء ونصبهم للخلافة الجزئية»[1]. «فتحصل مما مرّ ثبوت الولاية للفقهاء من قبل المعصومين في جميع ما ثبت لهم الولاية فيه من كونهم سلطانًا على الأمة...»[2].

وتحدث الخميني عن التشابه بين الفقيه و«الإمام المعصوم» فقال: «للفقيه العادل جميع ما للرسول ﷺ والأئمة ﷺ مما يرجع إلى الحكومة والسياسة» واعتبر «الفقهاء أوصياء للرسول من بعد الأئمة وفي حال غيابهم، وقد كلفوا بجميع ما كلف الأئمة بالقيام به»[3]. وقام برفع مستوى الفقهاء لأول مرة إلى مستوى خلفاء الرسول ﷺ تمامًا كالأئمة الاثني عشر في العقيدة الشيعية الإمامية، وقال مستغربًا: «لماذا يتوقف بعضنا في معنى جملة «اللهم ارحم خلفائي» (الواردة عن الرسول)؟ ولماذا يظن هذا البعض أن خلافة الرسول محدودة بشخص معين؟ وبما أن الأئمة كانوا هم خلفاء الرسول فليس لغيرهم من العلماء أن يحكم الناس ويسوسهم؟ إن هذا الظن وهذا الموقف بعيد عن الإسلام لأنه انحراف في التفكير يبرأ منه الإسلام»[4].

واستند الخميني إلى عدد من الأحاديث الشيعية الواردة عن الإمام الصادق والإمام المهدي ليصل إلى نتيجة بأن شرعية الفقهاء تنبع من الله وليس من الناس، وأنهم مجعولون ومنصوبون ومعينيون من قبل الأئمة للحكم بين الناس إلى زمان ظهور ولي الأمر الإمام المهدي المنتظر[5]. واشترط في حال عجز الفقهاء عن القيام بالحكومة استئذان المسلمين العدول منهم[6].

الخميني والشرعية الدستورية

لم يكن الإمام الخميني، حتى قيام الثورة الشعبية الإيرانية الإسلامية في إيران في عام 1978، قد تحدث في أي من خطاباته أو كتاباته عن «الجمهورية» أو دور الشعب في إقامة الحكومة وانتخاب الحاكم، ولكن عندما انتقل إلى باريس في أكتوبر/ تشرين الأول 1978 التف حوله أعضاء من حركة تحرير إيران المتفرعة من الجبهة الوطنية (كمهدي بازركان، وإبراهيم يزدي الذي أصبح ناطقًا باسمه، وصادق قطب زاده وحسن حبيبي وآخرين) فحدث

(1) الخميني، **كتاب البيع**، ص485.
(2) المصدر نفسه، ص 488.
(3) الخميني، 1969، **الحكومة الإسلامية**، ص 75، موقع مكتبة الكوثر، بتاريخ 13/ 9/ 2010. http://www.al - kawthar.com/maktaba/moallef1.htm.
(4) المصدر نفسه، ص 62.
(5) الخميني، **كتاب البيع**، ص 475 و483.
(6) المصدر نفسه، ص 466.

تطور كبير في الفكر السياسي للخميني الذي دعا الجماهير الإيرانية إلى إسقاط النظام الملكي (الشاهنشاهي) وطرح شعار «الجمهورية الإسلامية» وطالب الجماهير بتبنيه والعمل من أجله، ولم يتحدث عن نظريته حول حق الفقهاء وشرعيتهم في الحكم باسم الله، وكانت أول خطوة يقدم عليها بعد انتصار الثورة هو استفتاء الشعب الإيراني حول «الجمهورية الإسلامية» ثم الاستفتاء حول الدستور، مما ينبئ عن احترام الإمام الخميني لكلمة الشعب في إدارة شؤونه السياسية وبناء النظام الإسلامي على أساس العقد الاجتماعي.

المبحث الثالث: ظروف كتابة دستور 1979

قاد الإمام الخميني المعارضة الرئيسية للشاه محمد رضا بهلوي، ودعا الشعب الإيراني إلى الثورة عليه، فاستجاب له الشعب الذي نزل إلى الشوارع في مظاهرات عارمة في عدد من المدن الإيرانية خلال عام 1978، ينادي بالموت للشاه ويطالب بالحرية والاستقلال، فقام الإمام الخميني بدعوته من منفاه في النجف وباريس، إلى مقاطعة المؤسسات الحكومية، والعصيان المدني، وإقامة مؤسسات إسلامية بديلة في كافة المجالات الاقتصادية والقضائية والثقافية والمطالبة بالجمهورية الإسلامية[1]، مما أجبر الشاه على مغادرة البلاد بتاريخ 6/ 1/ 1979، وإفساح المجال أمام الخميني للعودة إلى طهران في الأول من فبراير/ شباط وانتصار الثورة بعد ذلك بعشرة أيام.

ورغم أن الخميني حظي من خلال قيادته للثورة وتحقيق الانتصار على الشاه، بشعبية واسعة جدًا، إلا أنه لم يسيطر على السلطة بصورة فردية ولم يرسم النظام السياسي بمفرده، كما لم يؤسس نظامًا دينيًا مشابهًا للأنظمة الإسلامية القديمة التي كان يفرضها القادة المنتصرون عسكريًا كما يشاؤون، وإنما سعى إلى التفاعل مع الشعب واحترام إرادته واستفتائه في كل خطوة، وكانت أول خطوة خطاها بعد انتصار الثورة هو استفتاء الشعب حول شكل النظام (الجمهورية الإسلامية) في 30/ 3/ 1979 حيث حظي بإجماع الشعب الإيراني[2].

وأراد الخميني إجراء استفتاء آخر على مشروع دستور، كان قد كلّف أحد أعوانه بإعداده عندما كان في باريس لعدة شهور قبيل الانتقال إلى طهران، وهو الدكتور حسن

(1) كريم، علي عبد الله 2008، **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، ص 140، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر، الطبعة الأولى.

(2) وصلت نسبة المشاركة في الاستفتاء إلى 8.92% من المواطنين المسجلة أسماؤهم في سجلات الانتخاب، وصدرت النتائج الرسمية في الرابع من إبريل/ نيسان لتشير إلى إجماع الشعب الإيراني على قيام الجمهورية الإسلامية، بنسبة تأييد 2.98 % أو 3.99%..

حبيبي (الذي أصبح نائبًا للرئيس خاتمي فيما بعد) وهو أحد أعضاء حركة تحرير إيران (بقيادة مهدي بازركان رئيس الوزراء المؤقت في أول حكومة بعد سقوط الشاه) ولكن المرجع الديني الكبير شريعتمداري رفض اللجوء إلى الاستفتاء العام، وطالب بانتخاب مجلس تأسيسي من الخبراء لكتابة الدستور ثم عرضه على الاستفتاء، فوافق الإمام الخميني على ذلك[1]. وتمّ إجراء انتخابات مجلس خبراء مكون من 75 عضوًا بتاريخ 3/ 8/ 1979 لكتابة الدستور. ولم تكن المسودة التي كتبها حبيبي تتضمن نظرية ولاية الفقيه، بل كانت أقرب إلى دستور 1906 مع استبدال الجمهورية بالملكية، وعند انعقاد ذلك المجلس المكّون من رجال دين وقانونيين وسياسيين، وجّه الإمام الخميني رسالة إليه أعطى فيها الفقهاء منهم فقط صلاحية البحث في القضايا الإسلامية، وترك للآخرين مهمة البحث في القضايا الأخرى القانونية[2].

وكان موقع «الولي الفقيه» أو المرجع الديني غامضًا في مسودة الدستور المقترح من قبل الحكومة الثورية المؤقتة، ولم تتم الإشارة إليه في المشروع المعد من قبل الدكتور حسن حبيبي أحد مساعدي الخميني في باريس[3]، ولذلك حظي موقع الولي الفقيه بمناقشات حادة ومطولة في الجمعية التأسيسية، بين تيار ديني كان يريد أن يجعل من «المرجع الديني» أعلى وأقوى سلطة أو السلطة الوحيدة في البلاد، يكون هو فيها الحاكم الفعلي ويكتفي بتعيين رئيس للوزراء يساعده في إدارة الأمور، إلى جانب مجلس شورى معيّن من قبله، أي إقامة حكم إسلامي بلا انتخابات رئاسية أو برلمانية، وبين تيار ليبرالي ديموقراطي (كحركة تحرير إيران والأحزاب الديموقراطية الأخرى) يريد أن يعطي «المرجع الديني» منصبًا شرفيًا ويجعل منه «مرشدًا روحيًا» فقط ويحتفظ بالسلطة كاملة لرئيس الجمهورية إلى جانب مجلس الشورى (البرلمان) المنتخب. وكاد المجلس يتبنى فكرة الدور الإشرافي العام للفقهاء أو صيغة «المرشد الروحي» للإمام، قبل أن يتدخل أنصار نظرية «ولاية الفقيه» كالشيخ المنتظري ومحمد حسين بهشتي والدكتور حسن آيت ليحسموا المعركة بإعطاء «القائد» الإشراف العام على المؤسسات الدستورية كرئاسة الجمهورية ومجلس الشورى والقضاء، وقيادة القوات المسلحة، وتجريد رئيس الجمهورية من أية صلاحيات

---

(1) كريم، **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، ص 157.

(2) وثائق مجلس خبراء الدستور، ص 6، المجلد الأول، نشر دائرة العلاقات العامة والأمور الثقافية في مجلس الشورى الإسلامي، 1985 طهران، على العنوان التالي:
http://www.majlesekhobregan.ir/pdf/tadvin_qaanoon_asaasi/qaanoon - e_asaasi - 1.pdf.

(3) Noorbakesh, Mahdi 1996: Religion, Politcs, and Ideological Trends in Contemporary Iran. Iran and The Gulf: A Search for Stability, The Emirats Center for Stratigic Studies and Research, Abu Dhabi, UAE.

مهمة. وبعد نقاش حام بين التيارين، تمّت الموافقة أخيرًا على نموذج الحكم الديموقراطي الإسلامي، المؤلف من رئيس جمهورية وبرلمان منتخبين، إلى جانب منصب «القائد» (المرشد الأعلى). (المادة 57). وجرى إقرار الدستور في استفتاء عام في 15/ 11/ 1979 وحاز تأييد الشعب .

المبحث الرابع: ملامح الدستور الإيراني

احتوى الدستور الإيراني الجمهوري الإسلامي على مائة وسبع وسبعين مادة توزعت على اثني عشر فصلًا[1]. وورد في المادة الأولى: إن نظام الحكم في إيران هو الجمهورية الإسلامية، وإن هذين العنصرين (الجمهورية، والإسلام) سوف يحكمان البلاد، وهما يحملان ضمانات النظام المتمثلة بالإرادة الشعبية من ناحية وبأحكام الشريعة الإسلامية من ناحية أخرى. وورد في المادة الثانية أن على الحكومة أن توظف إمكانياتها من أجل إسهام عامة الناس في تقرير مصيرهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

ونصّت المادة السابعة على موضوع «الشورى». ووجوب إدارة شؤون البلاد بالاعتماد على رأي الأمة عبر انتخاب رئيس الجمهورية وأعضاء مجلس الشورى الإسلامي ومجالس الشورى المحلية أو الاستفتاء في حالات معينة. بينما نصّت المادة الثامنة على مسؤولية الناس في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، مسؤولية جماعية متبادلة بين الحكومة والناس بناء على الآية الكريمة ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[2].

وتضمن الفصل الثالث من الدستور الإيراني مبدأ حقوق الشعب والتأكيد على المساواة بين جميع أفراد الشعب الإيراني، وعدم اعتبار اللون أو العنصر أو اللغة أو الجنس أو ما شابه سببًا للتفاضل. بينما تضمن الفصل الخامس مبدأ سيادة الشعب واعتبار تلك السيادة حقًا إلهيًا ممنوحًا من الله صاحب السيادة المطلقة على العالم (المادة 56) .

الحريات والحقوق العامة

وأكّد الدستور على ضمان الحريات والحقوق العامة مثل:

1 - حرية العقيدة، حسب المادة (23) التي منعت محاسبة الناس على عقائدهم، ونصّت على عدم جواز التعرض لأحد لمجرد اعتناقه عقيدة معينة.

---

(1) اعتمدت على نسخة الدستور المعدل، المنشور من قبل المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق، بدون تاريخ.

(2) سورة التوبة، الآية: 71.

2 ـ حرية الصحافة، حسب المادة (24) التي نصّت على أن حرية الصحافة والمطبوعات مكفولة ما لم تخل بالقواعد الإسلامية والحقوق العامة.

3 ـ حرية المراسلات والمخابرات، حسب المادة (25) التي نصّت على أن الرسائل والمكالمات الهاتفية والمخابرات البرقية، لا يجوز فرض الرقابة عليها، أو منع إيصالها، أو إفشاؤها إلّا بقانون.

4 ـ حرية التعبير والخطاب، حسب المادة (175) التي نصّت على حرية التبليغ وإذاعة المعلومات في وسائل الإعلام، ضمن الأطر والموازين الإسلامية.

5 ـ حرية العمل، حسب المادة (28) التي نصّت على أن لكل شخص الحق في اختيار المهنة التي يرغب فيها ما لم تخالف الإسلام أو المصالح العامة أو مصالح الآخرين.

6 ـ حرية التجمع، حسب المادة (27) التي نصّت على جواز عقد الاجتماعات والمسيرات بدون حمل السلاح، وبشرط أن لا تكون مخلّة بالأسّس الإسلامية.

7 ـ حرية العمل السياسي وتشكيل الأحزاب والجمعيات والاتحادات المهنية والهيئات الإسلامية، وعدم جواز منع أي شخص أو إجباره على الاشتراك فيها (المادة 26).

8 ـ حرية الإقامة والسفر، حسب المادة (33) التي نصّت على عدم جواز إبعاد أي شخص عن محل إقامته أو منعه عن الإقامة في مكان يرغب فيه، أو إجباره على الإقامة في محل ما إلا في الموارد التي يقررها القانون.

9 ـ حق المساواة والتكافؤ، حسب المادة (19) التي تنصّ على تمتع أفراد الشعب الإيراني بالمساواة في الحقوق، بغض النظر عن اللون أو العنصر أو اللغة أو ما شابه[1].

10 ـ حق الأمن، حسب المادة (22) التي تنصّ على ضرورة تأمين الأمن لأي فرد في حياته الاجتماعية وحفظ ماله وكرامته ومهنته ومسكنه وعدم التعرض له. وكذلك حسب المادة (32) التي تحرم اعتقال أي شخص إلّا بحكم القانون، وضرورة إفهام المتهم عند الاعتقال وإبلاغه بموضوع الاتهام مع ذكر الأدلة، وضرورة إرسال ملف التحقيقات الأولية إلى المراجع القضائية المختصة خلال أربع وعشرين ساعة كحد أقصى، ومعاقبة من يخالف ذلك.

(1) تتألف إيران من قوميات وأعراق ولغات متعددة، حيث يشكل الفرس وشعوب آرية أخرى 63% والآذريون الأتراك 20% والأكراد 6% والعرب 7% والبلوش 2% وجماعات أخرى 2% ويمثل الشيعة 89% من السكان والسُّنة 10% وفيها أيضًا أقليات دينية كاليهود والمسيحيين الأرمن والزرادشت. وفق إحصاء سنة 1979 م.

وأكّد الدستور في مواد عديدة أخرى حق العمل، والضمان الاجتماعي، والتربية والتعليم، والسكن، والتظلم، والتملك، وما إلى ذلك.

ونصت المادة (57) على أن السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي: السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتمارس صلاحياتها تحت إشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة، وذلك وفقًا للمواد اللاحقة في هذا الدستور. وتعمل هذه السلطات مستقلة عن بعضها البعض.

وأوضحت المادة (58) أن السلطة التشريعية تتألف من مجلس الشورى الإسلامي المنتخب من الشعب، الذي يصادق على اللوائح ويبلغها إلى السلطتين التنفيذية والقضائية.

ونصّ الدستور في الفصل السادس على مشاركة النواب في الجلسات العلنية والتعبير عن آرائهم، ومناقشة اللوائح والاقتراحات المقدمة من الحكومة، وحقهم في رفضها أو قبولها. وأن لهم الحق في تولي التدقيق والتحقيق في جميع شؤون البلاد (المادة 76)، ووجوب مصادقتهم على المواثيق والعقود والمعاهدات والاتفاقيات الدولية (المادة 77) وأن كل نائب مسؤول تجاه جميع أبناء الشعب وله الحق في إبداء وجهة نظره في قضايا البلاد الداخلية والخارجية (المادة 84)، وعدم جواز ملاحقته أو توقيفه بسبب آرائه أو وجهات نظره التي يبديها في المجلس ضمن أداء مهامه النيابية (المادة 86).

وخول الدستور بموجب المادة (71) مجلس الشورى صلاحية سنّ القوانين في كافة القضايا ضمن الحدود المقررة في الدستور، وطرح الثقة بالوزارة أو حجبها عنها واستجواب الوزراء (المادة 87 و89). كما أعطى الدستور الشعب حق ممارسة السلطة التشريعية وإبداء الرأي حول القضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية المهمة جدًا، بصورة مباشرة عبر الاستفتاء العام (المادة 59).

وكفل الدستور للأقليات الدينية من الزرادشت واليهود والمسيحيين الآشوريين والكلدانيين والأرمن تمثيل كل فئة منهم بنائب واحد (المادة 64).

ونصّ الدستور على خضوع مجلس الشورى لإشراف مجلس صيانة الدستور الذي يتألف من اثني عشر عضوًا: ستة فقهاء يختارهم «القائد»، وستة حقوقيين (يختارهم القائد أيضًا ولكن بصورة غير مباشرة) يرشحهم رئيس السلطة القضائية ويصادق عليهم مجلس الشورى. ويقوم مجلس صيانة الدستور بتفسير الدستور وملاحظة تطابق قوانين مجلس الشورى معه، والإشراف على انتخابات مجلس خبراء القيادة (الذي ينتخب ويعزل القائد) ورئاسة الجمهورية ومجلس الشورى (كل أربع سنوات) (المواد 91 ـ 99).

كما نصّ الدستور أيضًا في المادة (57) على «ممارسة السلطة التشريعية (وسائر

السلطات) لصلاحياتها تحت إشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة». (وقد أُضيفت كلمة «المطلق» إلى الولاية في التعديل الذي أجري سنة 1989)

وأما السلطة التنفيذية فهي تتألف من رئيس الجمهورية الذي يُنتخب مباشرة من قبل الشعب لمدة أربع سنوات، ويمكن انتخابه لدورة ثانية فقط، فيعين الوزراء ويطلب الثقة من مجلس الشورى[1]. ويقوم الرئيس بتنفيذ الدستور، والتنسيق بين السلطات الثلاث، والتوقيع على المعاهدات والاتفاقيات والمواثيق بين الحكومة الإيرانية وسائر الدول، واعتماد السفراء وقبول أوراق اعتماد سفراء الدول الأخرى.

ونصّت المادة (156) على أن السلطة القضائية سلطة مستقلة، تدافع عن الحقوق الفردية والاجتماعية، وعليها مسؤولية إحقاق العدالة والمحافظة على الحريات العامة المشروعة.

حدود ولاية الفقيه في الدستور

وأعطى الدستور القيادة العليا (ولاية الأمر وإمامة الأمة) للفقيه العادل المتقي البصير بأمور العصر الشجاع القادر على الإدارة والتدبير (المادة 5) أو الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية أو المسائل السياسية والاجتماعية، الذي يحوز على تأييد الرأي العام، وينتخب من قبل «الخبراء» المنتخبين من قبل الشعب (حسب المادة 107)[2]. كما نصّت المادة (57) على ممارسة السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية (التشريعية والتنفيذية والقضائية) لصلاحياتها تحت إشراف إمام الأمة وولي الأمر المطلق. وكان الدستور الإيراني الإسلامي الأول (1979) ينص في مادته الخامسة على انتخاب القائد (الولي الفقيه) من الشعب مباشرة، ولكن هذه المادة ألغيت في التعديل الدستوري الذي أجري سنة 1989 وأعطي الحق بانتخاب القائد إلى مجلس الخبراء، المنتخب بدوره من الشعب.

فقد منح الدستور (المادة 110) «القائد» الصلاحيات التالية: تعيين السياسات العامة لنظام جمهورية إيران الإسلامية، وقيادة القوات المسلحة، وإعلان الحرب والسلام والنفير العام، وإمضاء حكم رئيس الجمهورية بعد انتخابه من قبل الشعب، وعزله، والإشراف على القضاء والإعلام الرسمي[3]. كما أعطيت له صلاحية تعيين الفقهاء من أعضاء «مجلس

---

(1) وكان الدستور في نسخته الأولى رئاسيًا برلمانيًا أي ينطوي على رئيس جمهورية منتخب، ورئيس وزراء معيّن من قبل الرئيس وموافق عليه من قبل البرلمان أو (مجلس الشورى الإسلامي) ثم حذف منصب رئيس الوزراء في التعديل الذي أجري سنة 1989.

(2) ويبلغ عددهم 86 وينتخبون كل ثماني سنوات. ولم يوضح الدستور صفتهم ولكن جرت العادة على اعتبارهم من الفقهاء الخبراء باتصاف القائد بالفقه والاجتهاد والعدالة والكفاءة الإدارية.

(3) والإشراف على السلطة التشريعية أيضًا حسب المادة 57.

المحافظة على الدستور». وأُضيفت إلى صلاحيات القائد بعد التعديل الذي أجري في عام 1989 مسؤولية تشكيل «مجلس تشخيص مصلحة النظام» لحلّ الخلافات بين السلطات الثلاث .

ولكن الدستور نصّ في المادة (111) على إمكانية عزل القائد عند عجزه عن أداء وظائفه القانونية أو فقده أحد الشروط التي يجب توفرها فيه (كالعدالة والتقوى والكفاءة السياسية والإدارية) وأعطى «مجلس الخبراء» مهمة تشخيص صلاحية القائد وعزله واختيار قائد جديد.

ونصّ الدستور الإيراني على موضوع مهم جدًّا وهو التزام المسؤولين بالقانون، فقد ورد في المادتين (107 و140) أن القائد ورئيس الجمهورية وغيرهما مسؤولون أمام القانون كأي فرد من أفراد الشعب، ومن ذلك المسؤولية عن ارتكاب الجرائم العادية، كما كلف الدستور رئيس السلطة القضائية بمهمة التحقيق في أموال القائد ورئيس الجمهورية ومعاونيه والوزراء وزوجاتهم وأولادهم قبل تحمل المسؤولية وبعده، لئلا تكون قد ازدادت بطريقة غير مشروعة (المادة 142). وذلك يعني أن الدستور لم يعط أي مسؤول إيراني الحصانة القانونية أو يجعله فوق القانون.

ونصّ الفصل الحادي عشر من الدستور على استقلال السلطة القضائية، وأوكل إليها مهمة الدفاع عن الحقوق الفردية والاجتماعية ومسؤولية إحقاق الحقوق والاشراف على حسن تنفيذ القوانين (المادة 156) كما أعطى المواطنين الحق في الاعتراض والتظلم ضد موظفي الدولة أو اللوائح الحكومية، وأوصى بتشكيل ديوان باسم «ديوان العدالة الإدارية» من أجل إحقاق حقوق الناس (المادة 173)

وأقرّ الدستور إمكانية إعادة النظر فيه وتعديله بمبادرة من القائد ضمن آلية معينة، ثم إجراء استفتاء عام عليه من الشعب، وحصول موافقة الأكثرية المطلقة للمشاركين في الاستفتاء العام (المادة 177) ولكن الدستور أكّد على عدم إمكانية تغيير هوية النظام الإيراني الجمهورية والشعبية والإسلامية والشيعية والإمامة وولاية الأمر.

وكانت صيغة الدستور معبرة عن توافق التيار الإسلامي مع التيار الديموقراطي، وشبيهة بصيغة دستور 1906 الذي تمّ بالاتفاق بين الحركة الإسلامية والحركة الديمقراطية، إلى حدٍّ كبير، حيث كان ذلك الدستور يتضمن أيضًا مجلسًا من الفقهاء من أجل مراقبة أعماله وضمان عدم تجاوزها للشريعة الإسلامية[1]. وقد استبدل رئيس الجمهورية بالملك، وأُضيف إليه

---

(1) نصت المادة الثانية من دستور 1906 على عدم جواز سن المجلس أبدًا أي قانون مناقض لشرائع الإسلام المقدسة، وأن العلماء هم الذين يقررون ذلك. ولهذا فالواجب رسميًا في كل دورة من دورات المجلس أن تكون فيه لجنة مؤلفة من خمسة أشخاص هم من المجتهدين والفقهاء الورعين، والعارفين أيضًا بحاجات العصر ومقتضياته، واعتبارهم أعضاء فيه. =

الاعتراف بسلطة «المرجع الديني» العليا التي كان متعارفًا عليها منذ أيام العهد الصفوي، حيث كان الملوك يأخذون الشرعية السياسية من «الفقيه» الذي يشكّل بدوره امتدادًا لنظرية الإمامة و«نائبًا عامًا عن الإمام المهدي الغائب»[1]. ونظرًا لازدواجية الدستور أو جمعه بين الفكر السياسي الشيعي التقليدي (المرجعية الدينية) والفكر الديموقراطي الحديث فقد تمّ وضع كل مؤسسة في مقابل الأخرى، حيث تمّ وضع السلطة التشريعية (مجلس الشورى) في مقابل السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية ومجلس الوزراء) ووضع مجلس صيانة الدستور فوق مجلس الشورى، ووضع مجلس تشخيص مصلحة النظام فوق هؤلاء جميعًا، وأُعطيت للقائد (المرجع الديني) سلطات عليا، ولكن وضع مجلس الخبراء فوقه.

وبالرغم من أن الدستور الإيراني الحديث لم يشر إلى نظرية «النيابة العامة للفقهاء» أو كون «القائد» نائبًا عامًا عن الإمام المهدي، وإنما نصّ فقط على أن «ولاية الأمر وإمامة الأمة بيد الفقيه العادل» (المادة 5) إلا أن الجدل حول منبع شرعيته الدينية أو الدستورية، ظل مستمرًا طوال عقود إلى اليوم. وذلك لأن الإمام الخميني طرح في عام 1988 نظرية «الولاية المطلقة للفقيه» التي تعلو على الدستور والشعب، وأعطى للحاكم القدرة على خرق أية اتفاقية شرعية يعقدها مع الأمة، إذا رأى بعد ذلك أنها مخالفة للإسلام أو مصلحة البلاد[2]. ولكن هذه النظرية لم تنعكس كثيرًا في التعديل الدستوري الذي أجري سنة 1989 ولم تتم الإشارة إلى اعتماد القائد (الولي الفقيه) على «الشرعية الدينية» المستمدة من كون

= ووظيفتهم هي أن يدرسوا جميع اللوائح التشريعية فإذا وجدوا فيها ما يخالف الشرائع الإسلامية المقدسة رفضوه. وأن قراراتهم في هذا الصدد واجبة التنفيذ ونهائية. وأن هذا الشرط من الدستور لا يمكن تغييره إلى حين ظهور إمام العصر عجّل الله فرجه.

(1) وهو «محمد بن الحسن العسكري» الإمام الثاني عشر عند الشيعة الإمامية الاثني عشرية الذين يعتقدون بولادته في منتصف القرن الثالث الهجري وغيبته منذ ذلك الحين، واستمراره على قيد الحياة إلى اليوم وحتى يظهر في المستقبل.

(2) وقال في خطاب تاريخي وجّهه إلى السيد علي الخامنئي رئيس الجمهورية آنذاك الذي اعترض على بعض التجاوزات الدستورية: «يبدو من حديثكم في صلاة الجمعة أنكم لا تؤمنون أن الحكومة التي تعني الولاية المخولة من قبل الله إلى النبي الأكرم ﷺ مقدمة على جميع الأحكام الفرعية الإلهية. وان استشهادكم بقولي: «إن صلاحية الحكومة في إطار الأحكام الإلهية» يخالف بصورة كلية ما قلته. ولو كانت صلاحيات الحكومة محصورة في إطار الأحكام الفرعية الإلهية لوجب أن تلغى أطروحة الحكومة الإلهية والولاية المطلقة المفوضة إلى نبي الإسلام وأن تصبح دون معنى... لا بدّ أن أوضح أن الحكومة شعبة من ولاية رسول الله ﷺ المطلقة، وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام، ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج... إن باستطاعة الحاكم أن يعطل المساجد عند الضرورة، وأن يخرب المسجد الذي يصبح كمسجد ضرار ولا يستطيع أن يعالجه =

الفقيه نائبًا عامًّا عن الإمام المهدي الغائب، كما كان يعتقد الخميني، بل تمّ تعزيز مبدأ «الشرعية الدستورية» القائمة على انتخاب الإمام القائد من قبل «مجلس الخبراء» وخضوعه للنقد والمحاسبة والعزل والتغيير.

وقد أشار الإمام الخميني نفسه إلى موضوع انتخاب القائد من قبل الشعب في وصيته التي كتبها سنة 1983 وتُليت بعد وفاته، والتي جاء فيها تحت عنوان: «المشاركة في الانتخابات تكليف إلهي» ما يلي: «أوصي الشعب المجيد بأن يسجل حضورًا فاعلًا في جميع الانتخابات، سواء انتخابات رئاسة الجمهورية أو انتخابات الخبراء لتعيين شورى القيادة أو القائد، وعليهم أن يحرصوا على إتمام عملية الاقتراع وفق الضوابط المعتبرة...ليحرص الجميع عند اختيار رئيس الجمهوريّة ونواب المجلس على أن يكونوا ممن لمسوا حرمان المستضعفين والمجتمع ومظلوميتهم... وكذا هو الأمر في انتخاب الخبراء لتعيين شورى القيادة ـ والقائد بالأخص ـ فإذا تمَّ انتخاب هؤلاء من قبل أبناء الشعب... فإنّ ذلك سيؤدي إلى تفادي الكثير من المشاكل والمعضلات أو حلّها بسهولة... ومع الأخذ بنظر الاعتبار المادة التاسعة بعد المائة، والعاشرة بعد المائة، من الدستور يتضح مدى جسامة مسؤولية الشعب في اختيار الخبراء، ومسؤولية الخبراء في تعيين القائد أو شورى القيادة»[1].

وتشير رسالة كتبها الإمام الخميني قبل وفاته بأسابيع إلى رئيس مجلس مراجعة الدستور، رئيس مجلس الخبراء الشيخ علي المشكيني، إلى ميل الخميني إلى الفصل بين المرجعية الدينية والقيادة، وانتخاب القائد من قبل مجلس الخبراء[2].

= بدون التخريب. وتستطيع الحكومة أن تلغي من طرف واحد الاتفاقيات الشرعية التي تعقدها مع الشعب، إذا رأتها مخالفة لمصالح البلد والإسلام. وتستطيع أن تقف أمام أي أمر عبادي أو غير عبادي إذا كان مضرًّا بمصالح الإسلام، ما دام كذلك... وما قيل حتى الآن، وما قد يقال، ناشئ من عدم معرفة الولاية المطلقة الإلهية... وهناك أمور أكثر منها لا أريد أن ازعجكم بها». **صحيفة كيهان**، العدد رقم 13223 المؤرخ 16 جمادى الأولى 1408 هـ المصادف 6 / 1/ 1988 م والخميني، روح الله الموسوي: **صحيفة نور**، ج 20، ص 170.

(1) مركز الإمام الخميني الثقافي، على العنوان التالي، بتاريخ 10/ 1/ 2011.
http://www.imamcenter.net/flash_content/index.html.

(2) ومما جاء في رسالته: «منذ البداية كنت معتقدًا، وأصرّ على عدم اشتراط المرجعية، ويكفي المجتهد العادل الذي يؤيده الخبراء المحترمون في أنحاء البلاد. وحين انتخبت الأمة الخبراء ليعينوا مجتهدًا عادلًا لقيادة حكومتها، وحين يعينون شخصًا للقيادة فإنه سيحوز رضا الأمة قطعًا. وفي هذه الحالة فهو ولي الأمة المنتخب، وحكمه نافذ». علي المؤمن 1991، **قيادة آية الله الخامنئي.. الخلفيات والمباني**: ص 45، نشر منظمة الإعلام الإسلامي، رقم 418 طهران.

ملاحظات على الدستور الإيراني

ورغم العناصر الإيجابية التي انطوى عليها دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية، الذي يضاهي أرقى الدساتير الديموقراطية في العالم في الكثير من مواده وفي طريقة إقراره، فإنه بعد تجربته خلال عقود، بدا وكأنه يعاني من بعض الثغرات التي انتهكت روحه وقلصت إيجابياته. فبالرغم من تأكيد الدستور على حاكمية الشعب المستمدة من حاكمية الله، وسيطرته على مصيره الاجتماعي عبر ممارسة الشورى، تنفيذًا للآية القرآنية ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1]. وآية ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[2]. وضرورة إدارة شؤون البلاد بالاعتماد على رأي الأمة عبر مجلس الشورى (المادة 6) وقيام مجلس الشورى بسنّ القوانين في جميع القضايا، ضمن الحدود المقررة في الدستور (المادة 71) وتولي التدقيق والتحقيق في جميع شؤون البلاد (المادة 76) ومسؤولية كل نائب تجاه جميع أبناء الشعب، وحقه في إبداء وجهة نظره في قضايا البلاد الداخلية والخارجية (المادة 84) إلا أن الدستور يحدّد صلاحيات مجلس الشورى، ويفرض عليه العمل تحت إشراف «ولي الأمر» المطلق. (المادة 57) ويسلب الشرعية منه إلا بوجود «مجلس صيانة الدستور». (المادة 93) ذلك المجلس المعين من قبل «القائد» بصورة مباشرة وغير مباشرة، والذي له الحق في رفض أي قانون يسنّه مجلس الشورى، كما له الحق بتزكية أو رفض أي مرشح لانتخابات مجلس الشورى[3]. (المواد من 91 إلى 99) مما يبقي مجلس الشورى ضعيفًا أمام «القائد» الذي يستطيع عبر مجلس صيانة الدستور أن يهيمن على مجلس الشورى وأن يرفض المرشحين الذين يشك بولائهم للقائد (الولي الفقيه) من الترشح إلى مجلس الشورى رغم اتصافهم بالشروط الدستورية من التدين والالتزام بالدستور[4].

وإذا كان الدستور يعطي مجلس الشورى الحق بمحاسبة رئيس الجمهورية ومنحه الثقة أو عزله (المواد 87، 88، 89) إلّا أنه لا يسمح له بمحاسبة «القائد» أو نقده أو معارضته،

---

(1) سورة الشورى، الآية: 38.

(2) سورة آل عمران، الآية: 159.

(3) يقول الشيخ حسين علي المنتظري الذي كان يرأس مجلس خبراء الدستور، بأنه أقرّ المادة رقم (99) القاضية بإشراف مجلس صيانة الدستور على الانتخابات، من أجل ضمان الحيادية والاستقلالية، وعدم تدخل الحكومة في الانتخابات، ولكن المجلس لم يلتزم بالحياد وقام باستبعاد بعض المرشحين، وسلب حرية الناس في انتخاب من يريدون. موقع المنتظري، على العنوان التالي، بتاريخ 12/ 1/ 2011. http://www.amontazeri.com/farsi/frame2.asp .

(4) وقد قام مجلس صيانة الدستور برفض 3605 من أصل 8157 مرشحًا لانتخابات مجلس الشورى عام 2004، وكان أغلب من رفض من الإصلاحيين وبينهم 80 نائبًا سابقًا تقدّموا لتجديد ولايتهم.

بالرغم من أنه القائد الأعلى في البلاد، مما أفقد مجلس الشورى القدرة على تمثيل إرادة الشعب الإيراني بصورة حقيقية.

وفي مقابل ذلك فقد منح الدستور «القائد» (الولي الفقيه) صلاحية القيادة دون تحديد لفترة زمنية أو فترتين كما فعل مع رئيس الجمهورية، وهو ما جعل «القائد» حاكمًا مدى الحياة، مما لا يسمح بتبادل السلطة بينه وبين غيره من الفقهاء، في حين أن منصب القائد أهم وأعلى من منصب رئيس الجمهورية الذي حدّده الدستور بأربع سنوات قابلة للتجديد مرة واحدة فقط، علمًا بأن الرئيس منتخب مباشرة من الشعب بينما «القائد» ليس منتخبًا بصورة مباشرة وإنما عبر مجلس الخبراء. إضافة إلى أن الدستور لم يلزم «القائد» بأداء القسم على الدستور كما ألزم رئيس الجمهورية، مما يعطيه حرية في التصرف أو حتى الانقلاب على الدستور. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار الهالة الدينية التي يتمتع بها «القائد» كولي فقيه والتي تمنع عرفيًا من انتقاده أو محاسبته أو المطالبة بعزله فلنا أن نتصور الحالة الديكتاتورية التي يمكن أن تقع فيها البلاد. بيد أن أنصار الدستور الحالي يؤكدون على استحالة تحول القائد إلى ديكتاتور، وذلك لاشتراط الدستور تمتع القائد بصفة التقوى والعدالة ابتداء واستدامة، حسب المادة (111) التي تنصّ على وجوب عزله عن منصبه عند العلم بفقدانه لها.

ويردّ على هؤلاء بأن التقوى أمر نفسي خفي وخاصة في الأمور والمواقف السياسية، ويصعب تشخيصها أو توجيه التهمة بانتفاء التقوى لدى القائد، وبالتالي فإن الصلاحيات الكبيرة التي يتمتع بها، كسلطة تعيين رئيس القضاء الأعلى، ورئيس مجلس صيانة الدستور وستة من أعضائه، ورئيس هيئة الإعلام، تؤهله للهيمنة على المؤسسات الدستورية المختلفة، والإشراف على العملية السياسية برمّتها، وعدم السماح بالترشح لرئاسة الجمهورية أو مجلس الشورى أو مجلس الخبراء لغير التابعين لخطه أو الموالين له.

لقد نصّ الدستور في المادة (111) على أن من صلاحيات مجلس الخبراء أن يقوم بعملية تقييم لكفاءة القائد وحتى عزله، وكان يفترض في هذا النص أن يؤسس لمبدأ محاسبة القائد ومساءلته، كما يحاسب رئيس الجمهورية، ولكن النص لا يشير إلّا إلى قيام مجلس الخبراء بموضوع تقييم أدائه لوظائفه القانونية وملاحظة استمرار توفر الشروط القيادية فيه، واتخاذ القرار الأخير بعزله واستبداله، وأما فيما عدا ذلك فلم يشر الدستور إلى عملية محاسبة القائد على القرارات الخطيرة التي يتخذها في مجال الأمن والسلم والحرب والقضاء والإعلام، أو السماح بنقده ومطالبته بتغيير سياساته. ومن المعلوم أن أعضاء مجلس الخبراء لا يترشحون للانتخابات إلا بعد موافقة وتزكية مجلس صيانة الدستور المعين من قبل القائد، وبالتالي فإنهم سيخضعون حكمًا للقائد ولا يمكنهم الاعتراض عليه، وإلا سيمنعون من الترشح مرة أخرى. إضافة إلى أن الدستور لم يضع في هذه المادة (111) آلية لعمل مجلس الخبراء في تقييم كفاءة القائد الشخصية، أو عزله، وبأي نسبة يتمّ

طلب بحث الموضوع من قبل كم نائب مثلًا، وكيف يتمّ التصويت وبأي نسبة؟ كخمسين زائد واحد أو الثلثين أو الإجماع، مثلًا. إن إغفال هذه التفاصيل الضرورية لتفعيل المادة يسمح بتجميدها، ويعطي القائد حصانة سياسية ترفعه فوق النقد والمحاسبة. وكل هذا يؤكد هيمنة «القائد» على العملية السياسية بشكل كبير.

وربما كانت المادة الخامسة التي تقول «إن ولاية الأمر وإمامة الأمة في جمهورية إيران الإسلامية، في زمن غيبة الإمام المهدي هي بيد الفقيه العادل» توحي باستناد الفقيه القائد إلى «الشرعية الدينية»، ولكن المادة غير صريحة ولا تقول بأن الفقهاء نواب عامون منصوبون من قبل الإمام المهدي، كما كان يعتقد الإمام الخميني وبعض الفقهاء الشيعة، بل على العكس فإن الدستور يربط بين المادة (الخامسة) والمادة (107) التي تنصّ على انتخاب القائد من خلال مجلس الخبراء المنتخب من قبل الشعب، أي أن شرعيته دستورية وليست دينية غيبية نابعة من نيابته العامة المفترضة عن الإمام المهدي. ولا يوجد نصّ دستوري يعطي السيادة للفقهاء بوصفهم ممثلي الله في مقابل سيادة الشعب، إلا أنه يعطي القائد بصفته مرجعًا دينيًّا سلطة عليا فوق المؤسسات الدستورية الأخرى كمجلس الشورى ورئاسة الجمهورية حسب المادة (57) التي تقول: «السلطات الحاكمة في جمهورية إيران الإسلامية هي السلطة التشريعية، والسلطة التنفيذية، والسلطة القضائية، وتمارس صلاحياتها بإشراف ولي الأمر المطلق وإمام الأمة...».

ويعاني الدستور الإيراني أيضًا من ازدواجية البعدين الديني والسياسي، وذلك بانتخاب قائد يمثّل الدين والمرجعية الدينية، من قبل مجلس من الفقهاء ورجال الدين، وانتخاب رئيس للجمهورية، يمثّل الجانب السياسي، ويُنتخب مباشرة من قبل الشعب. وهو ما يخلق انفصالًا هيكليًّا بين الديني والسياسي، وسيطرة الديني على السياسي. رغم عدم وجود فارق حقيقي بين الاثنين، فقد انتخب القائد السيد علي الخامنئي خليفة للإمام الخميني سنة 1989 بعد أن كان رئيسًا للجمهورية بنفس المؤهلات السياسية والدينية التي كان يتمتع بها من قبل، قبل أن يعلن عن حصوله على درجة «الاجتهاد في الفقه» بعد ثلاث سنين. وقد سمح الدستور (في المادة 107) بأن ينتخب مجلس الخبراء أحد أعضائه للقيادة، إذا لم يشخصوا أحدًا من الفقهاء الجامعين للشرائط باعتباره الأعلم بالأحكام والموضوعات الفقهية، أو المسائل السياسية والاجتماعية، أو حيازته تأييد الرأي العام. ولم يشترط (في المادة 109) المعدلة أن يكون القائد «مرجعًا دينيًّا» واكتفى باشتراط «الكفاءة العلمية اللازمة للإفتاء في مختلف أبواب الفقه».

ونتيجة للتناقضات التي احتواها الدستور، فقد عطل مجلس صيانة الدستور عمل مجلس الشورى في سنّ بعض القوانين الضرورية للبلاد، مثل قانون العمل، الذي رفض الفقهاء التصديق عليه لمدة ثمانية أعوام، مما اضطر وزير العمل للاستنجاد بالإمام الخميني الذي حلّ المشكلة بإعطاء الصلاحيات لتطبيق القانون من دون توقيع مجلس صيانة الدستور

عليه، وأعلن يومها ولايته المطلقة التي تسمح له بذلك، ثم قام الإمام بتأسيس مجلس جديد لحلّ الخلافات بين المؤسسات الدستورية أسماه بمجلس تشخيص مصلحة النظام، وهو يتألف من أعضاء دائمين ومؤقتين كرئيس الجمهورية ورؤساء المجالس التنفيذية والتشريعية والقضائية وبعض الوزراء، وتكون الكلمة الأخيرة فيه للقائد.

وبالرغم من أن الدستور أقرّ إمكانية إعادة النظر فيه وتعديله، حسب المادة (177)، إلا أنه أبعد مجلس الشورى عن عملية إعادة النظر فيه وتعديله، وأعطى الحق الأول للقائد الذي أوكل إليه مسؤولية المبادرة والتشاور مع مجمع تشخيص مصلحة النظام ورئيس الجمهورية، والدعوة لتشكيل مجلس جديد يهتم بتلك المسألة. (المادة 177) كما استثنى إجراء أي تعديل جوهري يمس هوية النظام، واشترط شروطًا يستحيل معها إجراء أي تعديل آخر إلّا بمبادرة من القائد، وهو ما يعني إلغاء أية إمكانية لتعديل النظام السياسي بمبادرة شعبية وبصورة سلمية[1].

المبحث الخامس: مقارنة بين الدستورين الإيراني والسعودي

عند المقارنة بين الفكرين السياسيين الشيعي الإيراني والسُّني السعودي، نعثر على مفارقة كبيرة تتمثل في تطور الفكر الشيعي المعروف بقيامه على أساس «الشرعية الدينية»، نحو مرحلة متقدمة من «الشرعية الدستورية»، على العكس من الفكر السياسي السعودي المعروف بانتمائه للفكر السُّني القائم تاريخيًّا على الشورى والاختيار وأهل الحل والعقد، أو ما يشبه إلى حد كبير «الشرعية الدستورية»، وسيره بصورة معاكسة نحو «الشرعية الدينية» القائمة على وجوب طاعة ولي الأمر طاعة دينية، بغض النظر عن طريقة استيلائه على السلطة.

ورغم الملاحظات التي قدمناها على الدستور الإيراني في الصفحات الماضية، فإنه يبقى خارج القياس مع «الأنظمة الثلاثة» أو ما يُسمّى بالدستور السعودي، ويتمثل الاختلاف بينهما في النقاط التالية:

---

(1) كما حدث في سنة 1988 عندما نشبت أزمة قانونية بين مجلس الشورى ومجلس صيانة الدستور حول قانون العمل، فأجاز الإمام الخميني لوزير العمل أن يعمل بالقانون المذكور دون أخذ موافقة مجلس صيانة الدستور، وعندما اعترض رئيس الجمهورية على ذلك قال الخميني بأن الحاكم يستطيع أن يلغي من طرف واحد أية اتفاقية شرعية يعقدها مع الشعب من طرف واحد، إذا شعر بأن تلك الاتفاقية مخالفة للإسلام أو مصلحة البلاد. وذلك في إشارة إلى الدستور المتفق عليه بين الأمة والإمام. كما أكّد على إن صلاحية الولي الفقيه هي فوق جميع الأحكام الإسلامية وأنها فوق التصور لأنها شعبة من ولاية الله ورسوله والأئمة المعصومين. **صحيفة كيهان**، العدد رقم 13223 المؤرخ 16 جمادى الأولى 1408هـ المصادف 6/ 1/ 1988 والخميني، روح الله الموسوي: **صحيفة نور**، ج 20، ص 170.

1 - الدستور الإيراني لم يأت كمنحة من الملك وإنما جاء في أعقاب ثورة شعبية وانتخاب مجلس تأسيسي لسن الدستور، في أول أيام انتصار الثورة، ثم الاستفتاء عليه ديموقراطيًا، على العكس من «الدستور السعودي» الذي جاء بمنحة من الملك فهد بعد تسعين عامًا من قيام الدولة السعودية الثالثة واستيلاء مؤسسها على السلطة غيلةً وبالقوة .

2 - يختلف النظام الإيراني عن السعودي بأن الأول يتبنى النظام الجمهوري الرئاسي - البرلماني، ويؤكد على دور الشعب في إدارة البلاد، ويستمد الشرعية من الشعب عبر الانتخابات المباشرة وغير المباشرة لجميع مسؤوليه (القائد ورئيس الجمهورية والنواب)، بينما يتبنى الثاني (السعودي) النظام الملكي المطلق دون أي دور للشعب في أية انتخابات برلمانية، أو مشاركة سياسية.

3 - يصرّح الدستور الإيراني في فقرات عديدة بحقوق الشعب والمساواة بين جميع أفراده، كما يؤكد على مبدأ سيادة الشعب وقيام السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية على أساس ذلك، بينما يغفل الدستور السعودي الاعتراف بحقوق الشعب أو مبدأ سيادته ويعطي بدلًا من ذلك كل الحقوق والسيادة للعائلة المالكة التي يجعلها فوق الجميع .

4 - يحترم الدستور الإيراني التعددية الدينية ويعترف بالأقليات المختلفة في البلاد (كالزرادشت واليهود والمسيحيين الآشوريين والكلدانيين والأرمن فضلًا عن أهل السُّنة) ويعطيها الحق في انتخاب ممثلين عنها في مجلس الشورى، على العكس من الدستور السعودي الذي لا يشير إلى التعددية الطائفية في السعودية ويترك المجال واسعًا أمام فتاوى التكفير والتضليل التي تصدرها المؤسسة الدينية الرسمية «الوهابية» بحق الشيعة الاثني عشرية والإسماعيلية والصوفية والأشاعرة.

5 - ينصّ الدستور الإيراني بصراحة على الحريات والحقوق العامة كحرية العقيدة، والتعبير والصحافة والتجمع والعمل السياسي، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتشكيل الأحزاب والجمعيات والاتحادات المهنية والهيئات الإسلامية، بينما يغفل الدستور السعودي كل ذلك، أو يحصر العملية السياسية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بيد الحكومة وأجهزتها البوليسية.

6 - يساوي الدستور الإيراني بين الرجل والمرأة، حيث يؤكد في المادة الثالثة (الفقرة 14) على ضمان الحقوق الشاملة للجميع نساء ورجالًا ومساواتهم أمام القانون، وينصّ في المادة (20 و21) على تأمين حقوق المرأة في كافة المجالات، وعلى تمتع المرأة كالرجل بصورة متساوية بحماية القانون وجميع الحقوق الإنسانية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية ضمن الموازين الإسلامية، بينما يحرم الدستور السعودي المرأة من أبسط حقوقها.

7 - يضمن الدستور الإيراني الحصانة للنواب المنتخبين من الشعب في التعبير عن آرائهم وقيامهم بمسؤولياتهم في مراقبة المسؤولين ومحاسبتهم، وإعطائهم الثقة أو سحبها عنهم بمن فيهم رئيس الجمهورية، وتولي التدقيق والتحقيق في جميع شؤون البلاد، والمصادقة على المواثيق والعقود والمعاهدات والاتفاقيات الدولية، بينما يكتفي الدستور السعودي بتعيين أعضاء «مجلس الشورى» واعتبارهم موظفين في الدولة بدون حقوق سياسية أو قدرة على طرح أي قانون أو محاسبة أي مسؤول، وذلك لأنهم ليسوا منتخبين من الشعب ولا يعبّرون عن رأيه وسيادته.

8 - ينصّ الدستور الإيراني على انتخاب رئيس السلطة التنفيذية (رئيس الجمهورية) لمدة محددة، وضرورة حصول الوزراء على ثقة مجلس الشورى، لأنه يعتبر مناصب الدولة مسؤولية وليس شرفًا، بينما يعطي الدستور السعودي الحق للملك أن يحكم إلى ما يشاء وأن يعيّن من الوزراء كيفما يشاء، وأن يواصل الوزراء وأمراء المناطق مهمامهم مدى الحياة بلا محاسبة وكأنها حقوق وراثية لهم وليست مسؤوليات وطنية.

9 - يعطي الدستور الإيراني القيادة العليا للفقيه الأعلم بالشريعة الإسلامية ويشترط فيه التقوى والكفاءة السياسية والاجتماعية، وتأييد الرأي العام، وينصّ على انتخابه من قبل «الخبراء» المنتخبين من قبل الشعب، بينما يسمح الدستور السعودي الوراثي بتبوؤ أي فرد من أفراد العائلة السعودية للسلطة بالوراثة (بغض النظر عن كفاءته الشخصية والتزامه الديني)، ولا يشترط رضا الشعب عليه، أو المشاركة في انتخابه بواسطة مباشرة أو غير مباشرة، ومع ذلك يوجب بيعته والتسليم له.

10 - يعتبر الدستور الإيراني القائد ورئيس الجمهورية وجميع المسؤولين متساوين مع كل أفراد البلاد أمام القانون، ويطالب القضاء بإحصاء أموال كل مسؤول قبل وبعد تحمله المسؤولية، بينما يعطي الدستور السعودي الملوك والحكام من آل سعود حصانة فوق القانون ولا يسمح بمحاكمتهم أو نقدهم، فضلًا عن مراقبة أموالهم وثرواتهم.

11 - يتحدث الدستور الإيراني عن حالة عجز القائد أو فقده لشروط القيادة، وكيفية استبداله وتغييره، بينما يغفل الدستور السعودي ذلك، ويسمح ببقاء الملك في سدة العرش حتى لو أصبح عاجزًا مشلولًا لسنوات طويلة.

12 - يترك الدستور الإيراني مساحة حرة وواسعة لرجال الدين والمرجعية الدينية القائمة على انتخاب الشعب وتعدديتها، ولا يسمح بسيطرة الدولة على عملية الاجتهاد وإصدار الفتاوى من قبل الفقهاء، حتى خارج إطار الدولة أو بالضد منها، كما أنه لا يحصر عملية الاجتهاد والفتوى في مؤسسة دينية خاضعة للدولة، على العكس من النظام

السعودي الذي عمل منذ بداية تكونه على حصر عملية الفتوى في مجموعة من العلماء تحت قيادة آل الشيخ، وتعيين مفتين وتأسيس هيئة لكبار العلماء، وتحريم الإفتاء خارج إطار المؤسسة الدينية التابعة للدولة[1].

وهناك ملاحظات تفصيلية وجزئية أخرى أعرضنا عنها اختصارًا للحديث، وكلها توضح الاختلاف الجذري بين الدستورين الإيراني والسعودي في كون الأول منبثقًا من الشعب الإيراني ومعبرًا عن إرادته، على العكس من الثاني المنبثق من الإرادة الملكية العليا المتسلطة على الشعب السعودي بالقوة والغلبة. وهذا ما يفسر تشبّث النظام السعودي بالشرعية «الدينية» البديلة عن «الشرعية الدستورية» رغم كونه نظامًا علمانيًا، وعدم تشبث النظام الإيراني القائم على «الشرعية الدستورية» بالشرعية «الدينية» رغم كونه محكومًا من قبل «رجال دين».

الخلاصة:

ينتمي النظام الإيراني إلى الفكر الشيعي، الذي يؤمن تاريخيًا بالشرعية الدينية «الثيوقراطية» أكثر من أي مذهب إسلامي آخر، حيث يعتقد بأن الإمامة تشكل امتدادًا للنبوة، وأنها بالنص والتعيين من قبل الله تعالى عبر النبي والأئمة السابقين إلى اللاحقين، وإلى نوابهم العامين من الفقهاء المراجع، ولكن النظام الإيراني الجمهوري الإسلامي، ولد نتيجة تلاقح الفكر الشيعي والفكر الديموقراطي الغربي اللذين تزاوجا منذ حوالي مائة عام في حركة «المشروطة» الدستورية، وأولدا في البداية دستور 1906 الذي مات في المهد بعد انقلاب الملوك الإيرانيين عليه، ولكن الروح عادت إليه بعد ثورة 1979 الشعبية الإسلامية، وإجراء بعض التعديلات الجديدة عليه.

ولم تكن ولادة الدستور الإسلامي عملية سهلة وبسيطة إذ واجهت معارضة قوية من كثير من رجال الدين الشيعة الذين كانوا يعتقدون بتعارض الإسلام والديموقراطية، أو مزاحمة الديموقراطية لسلطة رجال الدين وشرعيتهم المنبثقة عن نيابتهم العامة عن الإمام المهدي.

وقد حاول فقهاء آخرون كالنائيني أن ينظروا لشرعية الديموقراطية باعتبار أنها محاولة

---

(1) العاصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم 1972: **الدرر السَّنية في الأجوبة النجدية**، ص375 ج 14 الطبعة الثانية 2004 عن موقع مشكاة بتاريخ 13/ 9/ 2010. http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=10&book=487. والتويجري، عبد العزيز 1997: **لسراة الليل هتف الصباح**، ص 520، نشر رياض الريس، بيروت، ط3، 1998 وابراهيم، فؤاد 2010: **العقيدة والسياسة في السعودية**، ص 160 ـ 186 دار الملتقى، بيروت، الطبعة الأولى 2010.

لتقليص طغيان الملوك وسلطتهم اللاشرعية، وبتغليفها بموافقة الفقهاء وإشرافهم. بينما كان فقهاء آخرون ينظرون لشرعية الحكومة العادلة مهما كانت طبيعتها، في حين كان بعض منهم يتمسك بالشرعية الدينية، ولكن الكلمة الأخيرة أصبحت بيد الشعب الإيراني الذي ثار على استبداد الشاه وأقام جمهورية إسلامية ديموقراطية.

إن النظام الإيراني الإسلامي ولد عن طريق ثورة شعبية في بلد ذي تراث ديموقراطي عريق عمره حوالي مائة عام. ومع أن الشعب الإيراني خضع لقيادة الفقهاء المراجع، ورفع شعار الإسلام، إلا أنه رفع أيضًا شعار الحرية والجمهورية إلى جانب الإسلام، ولم يسمح بمصادرة رجال الدين لحقوقه السياسية. وقد احترم الإمام الخميني قائد الثورة ومؤسس الجمهورية الإسلامية رغبة الشعب الإيراني في سنّ دستور ينظم العلاقة بين الشعب والحكام، وبناء نظام ديموقراطي وإقامة مجلس شورى منتخب، بالرغم من أن الإمام الخميني كان يؤمن بالشرعية الدينية النابعة من السماء عبر نيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي الغائب، الإمام الثاني عشر في العقيدة الشيعية، والذي يستمد شرعيته عبر النص والتعيين من آبائه إلى رسول الله محمد ﷺ تلك النظرية التي عبّر عنها الخميني في بداية شبابه في الأربعينيات من القرن العشرين، ثم في النجف في السبعينيات، ثم بعد عشر سنوات من إقامة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ولكنه لم يستطع أن يستبدلها بالشرعية الدستورية التي نصّ عليها الدستور في عملية انتخاب الإمام «القائد» ومراقبته ومحاسبته وعزله. ومع ذلك لم يخل الدستور الإيراني من ثغرات سمحت بتعطيل بعض فقراته، وإضعاف السلطة الشعبية الممثلة في مجلس الشورى وفي رئيس الجمهورية، في مقابل المرجع الديني «الولي الفقيه»، المنتخب هو الآخر من الشعب ولكن بصورة غير مباشرة.

الباب الثالث:

آفاق التطور الدستوري في السعودية وإيران

الفصل الأول:

آفاق التطور الدستوري في المملكة العربية السعودية

سوف نتحدث في هذا الفصل عن الصراع حول الشرعية السياسية بين المحافظين والإصلاحيين في السعودية، حيث يصرّ النظام والمحافظون على التمسك بالشرعية الدينية بينما يعمل الإصلاحيون على تطوير النظام إلى اعتماد الشرعية الدستورية. وهو صراع يشبه ذلك الذي جرى في إيران منذ مائة عام، والذي لا يزال مستمرًا بوتيرة أخف بعد قيام النظام الجمهوري الإسلامي. وكانت المعركة حول الديمقراطية ـ كما رأينا في الفصل الثاني من الباب الأول ـ بدأت في العالم السُّني في وقت مبكر أو بالتزامن مع إيران، وقطعت شوطا كبيرًا في ظل الدولة العثمانية، ولكن الحديث عن الديمقراطية في السعودية ظل خافتًا جدًّا في بداية تأسيس الدولة السعودية المعتمدة على الشرعية الدينية. ولم يكن رجال الدين الوهابيون في وارد الحديث عن الديمقراطية، فضلًا عن اعتبار أنفسهم مصدر الشرعية السياسية كما هو الحال في إيران في ظل (المرجعية الدينية)، وإنما كانوا يقومون بإضفاء تلك الشرعية على آل سعود عن طريق الاعتراف بشرعيتهم وتعزيزها والدفاع عنها، إما لأنهم يحملون راية «التوحيد» حسب الثقافة الوهابية، وإما لأنهم حكومة أمر واقع[1].

وعندما كانت الشرعية الدينية للنظام السعودي تتعرض للاهتزاز في نظر قطاعات من أبناء الحركة السلفية (الوهابية)، فإن الصوت الأعلى الذي يرتفع لدى المعارضة، ردًّا على ذلك، هو الصوت السلفي المحافظ الذي يدعو إلى المهدوية والخلافة والعودة للالتزام بالشريعة الإسلامية، إلى جانب بعض الأصوات الإصلاحية التي تنادي بالشورى والديمقراطية وقيام النظام على أساس التعاقد الاجتماعي.

المبحث الأول: تآكل الشرعية الدينية للنظام السعودي

فقد تعرضت شرعية النظام «الدينية» في السبعينيات من القرن الماضي، إلى الاهتزاز، بسبب استفحال التوجه العلماني للنظام، وسنّه لقوانين اعتبرها السلفيون مخالفة للشريعة

(1) المفتي السابق عبد العزيز ابن باز، **مجموع فتاوى ومقالات**، ج 8 و9، عن: www.binbaz.org.sa.

الإسلامية، مما أدى إلى ولادة حركة معارضة مسلحة في قلب الحركة الوهابية، بقيادة جهيمان العتيبي، الذي احتل الحرم المكي في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (1979) ودعا لمبايعة أحد أتباعه (محمد بن عبد الله القحطاني) كإمام مهدي منتظر. واهتزت الشرعية الدينية للنظام، مرة أخرى، عندما قرر الملك فهد الاستعانة بالأميركيين في محاربة الرئيس العراقي صدام حسين عام 1991 فيما عُرف بحرب تحرير الكويت، فنشأت حركة معارضة تنديدًا بالوجود العسكري الأمريكي في المملكة العربية السعودية «مهد الإسلام».

وقادت الاحتجاجات حركة عُرفت بـ (الصحوة الإسلامية) وهي كانت قد نشأت في الثمانينيات من القرن العشرين، تزامنًا مع انتصار الثورة الإسلامية الإيرانية وتأسيس الجمهورية الإسلامية، كحركة فكرية تطالب بالجمع بين الدين والسياسة[1]. ونشطت بعد انتهاء حرب الكويت، حيث قدم نحو 200 من العلماء والناشطين السلفيين في مايو/أيار 1991 مذكرة إلى الملك فهد تطالب بإصلاحات «لاستعادة الشرعية» التي تضررت باستدعاء القوات الأميركية. فقام الملك بالإعلان عن نيته للقيام بإصلاحات سياسية من بينها إنشاء مجلس للشورى. ثم قام بالإعلان عن (النظام الأساسي والأنظمة الثلاثة) الذي يشبه الدستور سنة 1992 ولكن هذا الإعلان لم يملأ الفراغ الدستوري ولم يعد الشرعية الدينية إلى النظام السعودي كما كانت سابقًا، حيث واصل التيار الصحوي المعارض أعماله، وقام الشيخ سليمان العودة والشيخ سفر الحوالي والشيخ عبد الله بن جبرين في صيف عام 1992 بتنظيم لجنة للإصلاح والمشورة، وكتابة (مذكرة نصيحة) إلى الملك، وقّع عليها أكثر من 400 شيخ من علماء الدين، تضمنت أهم مآخذ التيار وأفكاره الإصلاحية في المجالات الإدارية والسياسية والاقتصادية والعسكرية والقضائية والاجتماعية[2]. وانتقدت المذكرة كثيرًا من الأنظمة (القوانين) التي تقدم بها الملك فهد واعتبرتها منافية للحريات العامة أو مستوردة من القوانين الأجنبية الكافرة[3]. وانتقدت المذكرة ما أسمته سياسة الفتور

---

(1) وعرفت تلك الحركة أيضًا بـ «السرورية»، نسبة إلى مؤسسها الشيخ السوري المدرس في بريدة: محمد سرور بن نايف زين العابدين (ولد سنة 1938)، الذي كان ينتمي إلى جماعة الإخوان المسلمين، وجمع بين الفكر السلفي فيما يتعلق بالعقيدة، وبين الفكر الحركي الإخواني السياسي، وكان من أبرز رموز الحركة المشايخ: سلمان العودة وسفر الحوالي وعائض القرني وناصر العمر.

(2) موقع سوالف للجميع، **مذكرة النصيحة**، على العنوان التالي:

http://swalif.com/forum/showthread.php?t=987820

(3) مثل قانون المواطنة السعودية الذي يتضمن «التفرقة والتمييز بين المسلمين وتسمية المسلم أجنبيًا في مواد أنظمة لا تحصى باعتبار الموطن الإقليمي وعلى أساس المولد، مخالفة بذلك أحكام دار الإسلام المعلومة من الدين»، كما جاء في **مذكرة النصيحة**، ص 25.

والتجاهل والخذلان والتشويه الإعلامي، التي تتبعها المملكة في علاقاتها مع التوجهات الإسلامية، دولًا وحركات وأفرادًا، وكذلك الحرص الشديد على عدم التعارض مع مصالح الأنظمة الغربية التي تقود العداء للإسلام، ومجاراة الولايات المتحدة الامريكية في غالب المواقف والعلاقات والقرارات مثل الاندفاع نحو عملية السلام مع اليهود. وطالبت بتبني سياسة الوحدة الإسلامية والعمل من أجلها، ودعم قضايا المسلمين في جميع المحافل الدولية، والتعامل بحكمة مع الدول والتكتلات والتوجهات المعادية للإسلام وعلى رأسها الأنظمة الغربية، وتجنب أي نوع من الأحلاف أو أشكال التعاون التي تخدم الأهداف الاستعمارية وتؤثر على القرار السياسي للبلد[1].

وطالبت المذكرة بإحياء دور العلماء والدعاة وتحريرهم من تبعيتهم للسلطة إلى تبعية السلطة لهم «وأن يكون لهم مكانة لا تعدلها مكانة، وأن يكونوا في مقدمة أهل الحل والعقد والأمر والنهي، وإليهم ترجع الأمة حكامًا ومحكومين لبيان الحكم الشرعي لسائر أمور دينهم ودنياهم»[2]. وانتقدت المذكرة عدم استجابة الدولة للعلماء أو استشارتهم في سنّ الأنظمة (القوانين) في مختلف مجالات الحياة الثقافية والإعلامية والاقتصادية والسياسية الداخلية والخارجية، وحذرت من «فصل الدين عن واقع حياة الناس وعزله عن التأثير في أمر معاشهم وما قد يترتب على ذلك أثر خطير يهدم الأصل الذي إنما قامت الدولة له من الدعوة للإسلام وتطبيق أحكامه». ودعت المذكرة إلى إشراف العلماء على الدولة السعودية، من خلال ترشيحهم إلى (مجلس علمائي) من ذوي الاختصاص وليس من قبل الحكومة[3].

وأصدر الدكتور محمد بن عبد الله المسعري رئيس «لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية» التي انبثقت عن تلك الحركة، عدة كتب حول عدم شرعية الدولة السعودية، منها كتاب: «أصل الإسلام وحقيقة التوحيد» ينتقد فيه ادعاء آل سعود بالتوحيد، ويصفه بالمشوه والمبتور، ومنها «الأدلة القطعية على عدم شرعية الدولة السعودية» و«طاعة أولي الأمر» و«محاسبة الحكام» وكلها تصبّ في نزع الشرعية الدينية عن نظام آل سعود.

ثم تطوّر التشكيك بالهوية الإسلامية للنظام السعودي إلى حدّ تكفيره على يد جناح راديكالي معارض انبثق عن حركة الصحوة، هو تنظيم (القاعدة) بزعامة أسامة بن لادن، الذي أعلن سنة 1997 في رسالة مفتوحة وجّهها إلى عامة المسلمين وأبناء الجزيرة العربية بالخصوص: «خيانة النظام السعودي للأمة، وموالاة الكفّار ومناصرتهم ومظاهرتهم على

(1) **مذكرة النصيحة**، ص 91 و93.
(2) المصدر نفسه، ص 10.
(3) المصدر نفسه.

المسلمين، واعتبار ذلك من نواقض الإسلام العشرة». وقام بسحب الشرعية الدينية عن النظام السعودي قائلًا: «إن النظام قد مزّق شرعيته بيده بأعمال كثيرة أهمها: 1 ـ تعطيله لأحكام الشريعة الإسلامية، واستبدالها بالقوانين الوضعية... حتى وصل إلى الظلم العظيم وهو الشرك بالله ومشاركة الله في تشريعه للناس، وإباحة ما حرم الله كالربا وغيره حتى في البلد الحرام عند المسجد الحرام. 2 ـ عجزه عن حماية البلاد وإباحتها السُّنين الطوال لأعداء الأمة من القوات الصليبية الأمريكية». ثم قام ابن لادن بعد ذلك (في سنة 2003) باتهام النظام السعودي بالردة والكفر، وقال: إن «كل من أعان أميركا من حكام الدول العربية عبر توطين القواعد أو أي نوع من أنواع الدعم ولو بالكلام، في قتل المسلمين، عليه أن يعلم أنه مرتد وخارج عن الدين الإسلامي»[1].

المبحث الثاني:

المعارضة السعودية بين الشرعية الدينية والشرعية الدستورية

بعد سقوط الشرعية الدينية عن النظام السعودي بدرجة كبيرة، وخاصة في البيئة الوهابية الحاضنة له، تنامت الدعوات الشعبية لتأسيس شرعية النظام على أساس جديد، وانقسمت الحركات الإصلاحية المعارضة إلى سلفية وليبرالية، وحملت مشاريع مختلفة،

(1) وذلك في رسالة صوتية إلى قناة الجزيرة يوم عيد الأضحى من سنة 1423 المصادف 11 شباط 2003 وكان أحد أصدقاء ابن لادن وهو أبو محمد عاصم محمد طاهر المقدسي (سلفي فلسطيني أردني عاش في الكويت ودرس في السعودية) قد أصدر سنة 1990 كتابًا تحت عنوان: «الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية». وقد تمّ نشر الكتاب في البداية باسم مستعار هو (أبو البراء مرشد بن عبد العزيز بن سليمان النجدي) وطبع في دار القصيم، لندن 1990. راجع موقع: **منبر التوحيد والجهاد، مكتبة الشيخ أبي محمد المقدسي، الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**، على العنوان التالي: http://www.tawhed.ws/t.

وقد ازداد تكفير المشايخ الوهابيين للنظام السعودي بعد دعمه للغزو الأميركي لأفغانستان سنة 2001 وإسقاط حكومة طالبان، فأصدر عدد من أئمة المساجد والمشايخ المؤيدين للحركة، بيانًا ينتقد موقف السعودية ويدعو إلى اتخاذ موقف مناصر لأفغانستان وطالبان، وحتى إلى الجهاد والقتال في مواجهة الهجوم الأمريكي، وأصدر أحد كبار علماء الوهابية وهو الشيخ حمود بن عقلاء الشعيبي (توفي 2002) بيانًا طالب فيه الدول والشعوب الإسلامية بنصرة دولة طالبان ضد الغرب الكافر، ثم أصدر فتوى بإعلان «الجهاد» ضد الولايات المتحدة وحلفائها في المنطقة، وأتبعها بفتوى أخرى تنصّ على تكفير كل من ظاهر الكفار أو أعانهم على المسلمين. كما أصدر عدد من تلامذة الشعيبي (مثل سليمان علوان وعلي خضير وبشر بن فهد آل بشر، وسلمان العودة، وناصر العمر، وحامد العلي) فتاوى تندد بالدعم المقدم للأمريكيين، وتكفّر من يناصر الكفار ضد المسلمين (الأفغان).

فمنها من دعا إلى إصلاح النظام السعودي بترقيع الشرعية الدينية المهترئة مع المحافظة عليه، ومنها من دعا إلى إسقاط النظام وإقامة نظام الخلافة، ومنها من دعا إلى تأسيس عقد اجتماعي جديد وانتخاب الحاكم من الأمة، ومنها من دعا إلى انتخابات برلمانية في ظل الملكية السعودية.

1 ـ حركة الصحوة ونظرية ولاية الفقيه

رفضت حركة المعارضة السلفيةُ المتأثرة بثقافة النظام، الديمقراطيةَ، حيث ربط أحد قادتها وهو الشيخ سفر الحوالي في كتابه «العلمانية» بين الديموقراطية والعلمانية، فاعتبرها شركًا، وقال إن من ينادي بها لا يعرف معنى كلمة التوحيد ولا مدلول الإسلام، وأضاف: إن المخطط اليهودي الصليبي يئس من إخراج المسلمين عن أصل دينهم إلى المذاهب الإلحادية والمادية فلجأ ـ بعد التفكير والتدبير ـ إلى ما هو أخبث وأخطر: وهو اصطناع أنظمة ديموقراطية تحكم بغير ما أنزل الله وتدعي في الوقت نفسه الإسلام[1].

وذهب بعض أعضاء الحركة، وخاصة من المنتمين إلى «التيار السروري» التابع للشيخ محمد سرور زين العابدين، إلى محاولة تنظيم العلاقة بين المؤسسة الدينية والنظام السعودي بشكل جديد، يتضمن هيمنة رجال الدين على رجال السياسة، وقاموا بإعادة قراءة عقد التحالف التاريخي بين الشيخ محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود، بما يؤيد وجهة نظرهم، حيث قالوا بأن الشيخ كان الإمام وأما الأمير فقد كان مساعدًا وتابعًا له ومؤتمرًا بأمره، كما هو حال العلاقة بين الإمام والرئيس في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، حسب نظرية ولاية الفقيه. وقد تجلت هذه الدعوة في مذكرة (النصيحة) التي طالبت بتبعية الأمراء للعلماء بدلًا من تبعية العلماء لهم[2]. كما عبّر عنها

(1) الحوالي، سفر، 1982 **العلمانية**، ص 692، جامعة أم القرى، مكة.

(2) **مذكرة النصيحة**، ص 10 وقد اتهم الوزير السعودي الدكتور غازي القصيبي في كتابه (حتى لاتكون فتنة) الحركة بأنها تتخذ من الثورة الإسلامية في إيران نموذجًا. انظر: القصيبي، **حتى لا تكون فتنة**، على العنوان التالي: http://www.maktbtna2211.com/book/5171.

وسعود القحطاني، **الصحوة الإسلامية السعودية**، دراسة في حلقات، نشرت في **موقع إيلاف** الالكتروني بتاريخ 23/ 12/ 2003، موقع قضايا الخليج، مركز قضايا الخليج للدراسات الاستراتيجية، على العنوان التالي: http://www.gulfissues.net/mpage/gulfarticles/article53 - 1.htm.

وينقل القحطاني عن الباحث السعودي علي العميم قوله في دراسته (مشايخنا ومشايخ الصحوة): «كان الصحويون يتبنون موقفًا سياسيًا يمكن وصفه بأنه موالٍ للجسم الديني للدولة السعودية (من الإمام محمد بن عبد الوهاب إلى الشيخ عبد العزيز بن باز) وغير موال =

الشيخ صالح الفوزان (عضو هيئة كبار العلماء) الذي ذهب إلى القول بمبدأ ولاية العلماء على الأمراء[1].

وربما وجد «السروريون» الذاهبون إلى ولاية العلماء على الأمراء، ما يسند رأيهم في بعض أقوال المؤرخين السعوديين كعثمان بن بشر في كتابه (عنوان المجد في تاريخ نجد). وحسن الريكي (1817) صاحب كتاب (لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبد الوهاب)، ما يشير إلى هيمنة الشيخ محمد بن عبد الوهاب على آل سعود[2]. ولكنهم لم يلتفتوا إلى قول المؤرخ الأسبق حسين بن غنام (توفي حوالي 1790) الذي يؤكد على بيعة الشيخ للأمير وبقاء الأمير على إمارته «إمامًا يجتمع عليه المسلمون»[3].

2 ـ تنظيم «القاعدة» والدعوة إلى نظام الخلافة

وأما تنظيم «القاعدة» الذي انشق من حركة المعارضة السلفية وكفر النظام السعودي، فقد طرح شعار (الخلافة). وربما كان هو أقرب تنظيم معارض يقف إلى يمين النظام أو على قاعدة النظام السعودي الفكرية المعادية للديموقراطية، ويحاول فقط سدّ بعض الثغرات التي عانى منها النظام وسمحت بالظلم والانحراف، ولذلك فهو لا يدعو إلى الشرعية الدستورية أو الديموقراطية، بل يعتبرها كفرًا وشركًا وإلحادًا كما يقول شيوخ النظام. وسوف أقتبس بعض الفقرات التي تعبّر عن فكر القاعدة من كتاب نشرته (الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية) التابعة لتنظيم القاعدة، على موقعها الرسمي سنة 2007 تحت عنوان (السياسة الشرعية) وهو من تأليف محمد بن عبد الله السيف الجابر آل أبو عينين التميمي (1970 ـ 2005)، وهو أحد تلاميذ الشيخ ابن عثيمين، أحد كبار علماء السعودية[4].

يدعو التميمي إلى نظام الخلافة معتمدًا ومستعيدًا فكر الخلافة كما بينّه أبو يعلى

= للجسم السياسي فيها منذ إعادة تأسيسها الثالث على يد المؤسس الكبير الملك عبد العزيز آل سعود. بكلام آخر كانوا موالين لـ (الدعوة) وغير موالين لـ (الدولة) التي تمخضت عنها في الطور السعودي الثالث». المصدر.

(1) إبراهيم، فؤاد: 2010، **العقيدة والسياسة في السعودية**، ص 179، دار الملتقى لندن ـ بيروت 2010.

(2) ابن بشر (1835)، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، ج1، ص 46 مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، الطبعة الرابعة 1982 والريكي، حسن بن جمال بن أحمد: 1817، **لمع الشهاب**، ص 35.

(3) ابن غنام، حسين (حوالي 1790) **تاريخ نجد: روضة الأفكار والأفهام**، ص 87 دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، الطبعة الثالثة 1994.

(4) http://www.archive.org/details/Ssiyassa - Char3iya بتاريخ 14/ 9/ 2011.

محمد بن الحسين الفراء (ت 1065) في كتابه (الأحكام السلطانية) ويقول: «الخلافة هي التي تكون على منهاج النبوة، ويتولى الإمامة فيها أفضل من توفرت فيه شروط الإمامة من المسلمين» وينتقد نظام الملك العاض والجبري، الذي لا ينظر فيه بشروط الإمامة، وإنما يتوارث أبناء العائلة الواحدة الإمامة بينهم، وهذا يترتب عليه في كثير من الأحيان ترك الكثير من الواجبات الشرعية في سياسة الأمة، وارتكاب المحرمات من ظلم الرعية واعتسافها مع غياب الشورى ومحاسبة الولاة ومحاكمتهم»[1]. ويشترط أن يكون الخليفة من قريش كما جاء في حديث منسوب إلى النبي الأكرم محمد ﷺ[2]. وهو شرط كان يصرّ عليه الإمام أحمد بن حنبل والفقه السياسي السُّني في ظل الدولتين الأموية والعباسية، ولكن الأحناف والعثمانيين لم يكونوا يؤمنون به، وقام تنظيم القاعدة بالتشبث به في محاولة لنزع الشرعية من نظام آل سعود.

وينطلق هذا التيار السلفي في دعوته للخلافة أو المهدوية من حديث يرويه أهل السُّنة عن النبي الأكرم أنه قال: «**تكون النبوة ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء ان يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء ان يرفعها، ثم تكون ملكًا عاضًا ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون ملكًا جبريًا فتكون ما شاء الله أن تكون، ثم يرفعها إذا شاء أن يرفعها، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة ثم سكت**»[3].

ورغم أن التميمي يعتبر التوارث من صفات النظام الملكي الجبري، إلا أنه يعود فيقبل به تقليدًا للفراء، كما جاء في (فصل: في اختيار الإمام). ولم يحدد التميمي، تبعًا للفراء، من هم أهل الحل والعقد ولا عددهم ولا طريقة انتخابهم، ويمضي ليستعين بنظرية ابن تيمية القائمة على (أهل الشوكة)[4].

---

(1) التميمي، محمد بن عبد الله السيف، **السياسة الشرعية**، ص 128 الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية، 2007.
ويؤكد الدعوة للخلافة، منظر القاعدة في السعودية فارس آل شويل الزهراني الذي اعتقل في 5/ 8/ 2004، في كتبه ومقالاته ومقابلاته على الانترنت.

(2) يقول التميمي: الشرط الرابع: أن يكون الخليفة من صميم قريش، وقد قال ﷺ: «**إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبّه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين**» رواه البخاري. ص 114.

(3) وكان جهيمان العتيبي قد اعتمد على هذا الحديث في خروجه بمكة سنة 1979 ودعوته لمبايعة محمد بن عبد الله القحطاني مهديًا منتظرًا، وكذلك حسين بن موسى اللحيدي الذي ظهر في الكويت في التسعينيات وعارض السعودية، وزعم أنه المهدي المنتظر. انظر موقعه على الانترنت على العنوان التالي: http://www.almahdy.net/vb/main.php .

(4) التميمي، **السياسة الشرعية**، ص 130.

وأكّد التميمي على الشورى فقال في (باب الشورى وحكمها): «إن الشورى في الإسلام من قواعد الحكم الواجبة التي يقصد منها إقامة العدل والتحاكم إلى الشريعة الإسلامية في جميع مجالات الحياة، ومنع الاستبداد والظلم والفساد في الأرض، ولا يجوز للحاكم تعطيلها وإلغاؤها، قال ابنُ عَطِية رحمه الله: «والشُّورَى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام؛ من لا يَسْتَشِيرُ أهلَ العِلم والدِّين فَعزْلُهُ واجبٌ. هذا ما لاَ خلاف فيه». ولكنه لم يوضح من يعزل الإمام؟ وكيف؟ واكتفى مرة أخرى بتقديم موعظة عامة قائلًا: «ومن السياسات الاحترازية: ألا يستبد الإمام بالأمر وينفرد بسياسة الدولة، فإن الاستبداد من سياسات الملوك والحكام الجائرة، بل الواجب أن تكون الشورى من قواعد وأسس الحكومة الإسلامية»[1]. وأضاع التميمي مبدأ الشورى، في ما بعد استقرار حكم الإمام، حيث أوجب على الإمام استشارة الناس واعتبر الشورى واجبة على الإمام، ولكنه لم يضع أية آلية لانتخاب أعضاء الشورى ولا طريقة إلزام الإمام برأي الأكثرية، ولم يتحدث عن إشراف مجلس الشورى على الإمام أو محاسبته ومراقبته ومحاكمته وعزله، لأن كل هذه آليات ديمقراطية حديثة[2].

وفي الوقت الذي تجنب فيه التميمي الحديث عن الدستور وفصل السلطات وقيام سلطة تشريعية مستقلة ومنتخبة من الأمة، قام بالهجوم على الفكر الديمقراطي وآلياته ومفرداته المختلفة. وفي الحقيقة فإن كتابه يتصدى للديموقراطية أكثر مما ينظِّر للخلافة، حيث شنّ حملة تكفيرية شعواء ضد الديمقراطية ومن يدعو لها. فاعتبرها «فتنة غربية» لا يؤمن بها إلا المارقون المرتدون والمنافقون الذين استجابوا لها، وائتمروا بأمر راعيتها الولايات المتحدة[3]. وحذر من «الكفار المحاربين والمرتدين الديمقراطيين الذين يسعون لإزالة الإسلام، وتحكيم الكفر المسمى بالديمقراطية في بلاد المسلمين.. وحتى من بعض من ينتسبون إلى العلم الشرعي الذين يخلطون الحق بالباطل، ممن يرفعون شعارات إسلامية، ويتصدرون للفتوى والإرشاد، ثم يخلطون ما عندهم من الحق بالدعوة إلى الباطل كالدعوة إلى الكفر المسمى بالديمقراطية بحجة المصلحة الوطنية أو غيرها»[4]. وكما فعل فقهاء النظام السعودي الذين اعتبروا الديمقراطية شركًا وكفرًا، قال التميمي: «إن أعظم ما نهى الله عنه ورسوله ﷺ الشرك، ومنه التحاكم إلى الديمقراطية وقوانينها وبرلماناتها»[5].

(1) التميمي، **السياسة الشرعية**، ص 148.
(2) المصدر نفسه، ص 148.
(3) المصدر نفسه، ص 13.
(4) المصدر نفسه، ص 14.
(5) المصدر نفسه، ص 16.

وبناء على ذلك رفض التميمي «المشاركة الشعبية» وأسماها «بالمشاركة الشركية»، وفسرها «بأنها تعني أن يتخذ بعضهم بعضًا أربابًا من دون الله حين يختار بعضهم بعضًا حكامًا ومشرعين برلمانيين يشرعون لهم ما توحيه إليهم شياطينهم»[1].

وقال بصراحة في باب (حكم الانتخابات العامة): «من القواعد الأساسية في النظام الديمقراطي اختيار رئيس البلاد، وأعضاء البرلمان عن طريق الانتخابات العامة، وهذا المسلك في الاختيار من مسالك وسبل الكافرين التي لا تجوز نسبتها لدين الإسلام»، وساق عدة أدلة على تحريم الانتخابات العامة، منها: حاكمية الله والإسلام لله تعالى، وعدم وجود أية حاكمية للشعب أو غيره، سوى الانقياد لأمر الله وحكمه، كما قال تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكُ فِي حُكْمِهِۦٓ أَحَدًا﴾[2]. ومنها: إبطال الشروط الشرعية الواجب توفرها في الإمام أو أعضاء الشورى، وإبطال الطريقة الشرعية في الاختيار، واستبدالها بالانتخابات الديمقراطية، وأن ذلك من التحاكم إلى الطاغوت وتبديل حكم الله تعالى، وأن الانتخابات العامة قائمة على أهواء الناس وشهواتهم، دون مراعاة أمر الله، ومنها: أن الديموقراطية تقوم على مبدأ الأغلبية ومبدأ المساواة، وكلاهما مرفوضان في الشريعة الإسلامية، حسب رأي التميمي، إضافة إلى أن الانتخابات العامة تلبس على الناس مفهوم الشرعية، حيث يرى الكثير منهم أن الشرعية تستمد من أغلبية الناس، وليس من كتاب الله وسُنّة رسول الله ﷺ. ولذلك اتهم التميمي دعاة الديمقراطية بالزيغ والضلال وعدم الإيمان بالآخرة[3].

3 ـ حركة الإصلاح، والعقد الاجتماعي

وفي مقابل تنظيم «القاعدة» الداعي للخلافة والرافض للديمقراطية، اتخذ فريق آخر من حركة المعارضة السلفية في التسعينيات، طريقًا آخر، عندما دعا إلى تغيير جذري في النظام مع الدعوة لإعادة بنائه على أساس التعاقد الاجتماعي. وكان هذا الفريق بقيادة

(1) التميمي، **السياسة الشرعية**، ص 123.

(2) سورة الكهف، الآية: 26.

(3) **السياسة الشرعية**، ص 148 وقد التقى التميمي بذلك مع المنظّر السلفي الأردني عاصم المقدسي، القريب من القاعدة، الذي قال في كتابه: **(الديموقراطية دين)**: «إن الديموقراطية دين غير دين الله، وملّة غير ملة التوحيد، وإن مجالسها النيابية ليست إلا صروحًا للشرك ومعاقل للوثنية، يجب اجتنابها لتحقيق التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، بل السعي لهدمها ومعاداة أوليائها وبُغضهم وجهادهم. وإن هذا ليس أمرًا اجتهاديًّا كما يحلو لبعض الملبسين أن يجعلوه، بل هو شرك واضح مستبين وكفر بواح صراح قد حذّر الله تعالى منه في محكم تنزيله، وحاربه المصطفى ﷺ طيلة حياته». موقع منبر التوحيد والجهاد، الخاص بالمقدسي، **الديموقراطية دين**، ص 2.

الإخواني السابق الدكتور سعد الفقيه، وأحد الموقعين على مذكرة (النصيحة)، والذي هاجر إلى لندن في التسعينيات، واتخذ لنفسه اسم (حركة الإصلاح). وحسب الموقع الرسمي للحركة فإن برنامجها السياسي يهدف إلى تغيير منهجية الحكم من منهجية الاستبداد إلى منهجية اختيار الحاكم والشورى. ويتضمن الإعداد لصياغة الدستور وترتيب الحياة النيابية، وجعل أمر الأمة شورى عبر إقامة المؤسسات الشورية وأولها مجلس الشورى المنتخب من قبل الأمة، وأن يكون المجلس هو السلطة العليا التي تنتهي إليها ولاية الأمر في الأمة، ويكون اجتهاده في كل أمر ملزمًا للحاكم. وأن يسمي هذا المجلس من يتولى السلطة التنفيذية، وأن يكون هذا المسؤول ومساعدوه مسؤولين لدى المجلس عن أدائهم، ويحق للمجلس مساءلتهم وعزلهم. وتهدف الحركة إلى وضع دستور تقبل به الأمة، والاستفتاء عليه، وتنظيم عملية الشورى بعقد اجتماعي واضح المعالم والحدود وفقًا للشريعة، وضمن مؤسسات منتظمة ثابتة فعالة لا أن تكون على هوى الحاكم.

وتؤيد الحركة أي عقد يتفق عليه الناس ويصبح فيه الحاكم من خلال إقرار هذا العقد من قبل الأمة مطاعًا وله حق قيادة البلد. ولكن الحركة، مع ذلك، تتردد في تبني «الشرعية الدستورية»، حيث تعتبر الشرعية الدينية أساس الشرعية، وتؤكد «أن المقصود بالحكم الشرعي، كمصطلح بالمعنى الديني هو استيفاء هذا الحكم للمواصفات الشرعية» وتقصد بذلك العمل بالشريعة الإسلامية، ثم تتردد تبعًا للفقه السُّني التقليدي، في اشتراط انتخاب الحاكم عبر الشورى، أو العمل بالشورى، كأساس للشرعية، رغم أنها تعترف بأن الشورى واجبة، ولكنها تتساءل هل يسقط التخلف عنها شرعية الحاكم؟ وهل يعتبر الحاكم الذي لم يحقق ذلك آثمًا مع بقاء شرعيته أو أنه غير شرعي وينبغي خلعه واختيار غيره؟ وتذكر الحركة وجود رأيين عند أهل السُّنة، وتميل أخيرًا إلى الرأي القائل بسقوط الشرعية عن الحاكم المخالف للشورى أو المتغلب على السلطة دون انتخاب[1].

وبعد تفجر الربيع العربي أصدر الشيخ سلمان العودة، أحد قادة التيار السروري، كتابًا تحت عنوان (أسئلة الثورة) عبّر فيه عن أمله بأن تتفق الأطراف السياسية حول خيار دولة مدنية ديمقراطية قائمة على المواطنة وإقرار سيادة الشعب، وقال: «إن بناء الديمقراطية قائم على التعاقد والوفاق لما يراعي الهوية العربية والإسلامية ويضمن

(1) http://www.islah.info/index.php?/site/cat_d03/1325/ بتاريخ 15/ 9/ 2011 وقد علق الدكتور سعد الفقيه، على ما استخلصته من نقاط من موقعه، في رسالة بعث بها إلى الكاتب بتاريخ 22/ 9/ 2011، بالقول: «نحن لا نكفر أفراد النظام لكن نعتبر النظام اقترف الكفر البواح والنظام نفسه ليس عينًا حتى يكفر بل يقال اقترف الكفر البواح ونقول إن الحديث «**إلا أن تروا كفرًا بواحًا**» يعفينا من التكفير العيني ويكفينا في إسقاط الشرعية اقتراف الكفر دون تكفير أحد» و«إننا لم نتردد بل نجزم بالرأي القائل بسقوط الشرعية».

العدالة وتساوي الفرص بين الأفراد، ويتميز بفصل السلطات وإطلاق الحريات العامة، وتبني خيار الشعب عبر مؤسساته الأهلية والمدنية وقنوات التعبير المستقلة»[1].

4 ـ إعلان «الملكية الدستورية»

وهو إعلان بادر إليه دعاة الإصلاح الدستوري السلمي والمجتمع الأهلي المدني، حيث قدم أكثر من 100 شخص من النخب المثقفة والأكاديمية بما في ذلك أساتذة بارزون في العلم الشرعي في عدة جامعات سعودية، دعاة وقضاة وإعلاميون ورجال أعمال، مذكرة وخطاب إلى القيادة السعودية، تحت عنوان: «نداء للقيادة والشعب معًا: الإصلاح الدستوري أولًا». وذلك في شهر ديسمبر/كانون الأول 2003 وقد طالبت تلك المذكرة بإصلاحات سياسية شاملة تنطلق من المطالبة بالدستور ومن إعلان الملكية الدستورية، واقترحت آلية لتشكيل هيئة وطنية مستقلة، من أهل الرأي والخبرة والعلم في الفقه الدستوري والعلوم الاجتماعية الأخرى وكذلك أهل العلم الشرعي، لكي يعدوا مسودة عناصر الدستور، لعرضها بشكلها النهائي على الشعب للتصويت عليها، لكي تشكل عقدًا اجتماعيًّا لعلاقة قانونية ملزمة بين المجتمع والسلطة، تتحدد بها الحقوق والواجبات وآليات الرقابة والمحاسبة على السلطات فيما بينها، ويبدأ بتطبيق الإصلاح الدستوري في غضون ثلاث سنوات.

وقام الدكتور متروك الفالح عضو هيئة التدريس في كلية الأنظمة والعلوم السياسية في جامعة الملك سعود، وأحد الموقعين على تلك المذكرة، بشرحها قائلًا: إن مذكرة «الإصلاح الدستوري أولًا «تتضمن إقرار الحقوق والحريات العامة والأساسية التي أقرّتها الشريعة الإسلامية والمواثيق الدولية والتي التزمت بها الدولة السعودية بما في ذلك حق التعبير والرأي والاجتماع والمشاركة الشعبية في اتخاذ القرارات وإدارة الشؤون العامة، وتدعو إلى فصل السلطات وانتخاب سلطة نيابية «مجلس شورى ملزم «انتخابًا شعبيًّا مباشرة من أهل الرأي والخبرة والعلم والاختصاصات، تتمتع بسلطات رقابية ومحاسبة على السلطات الأخرى وخاصة السلطة التنفيذية، على أن تكون لها إمكانية القدرة على المساءلة بما في ذلك مساءلة الوزراء عن أعمالهم وكذلك مراقبة المال العام والميزانية، وأضاف: إذا تمّ التصويت عليه، يكون لدينا «عقد اجتماعي جديد»، يقنّن العلاقة الملزمة بين السلطة والمجتمع، الشعب، الأمة، بحيث تحدّد الحقوق والواجبات والحريات، وكذلك يصبح المواطن جزءًا أصيلًا داخل العملية السياسية وليس خارجًا عنها عن طريق ممارسة حق

---

(1) العودة، سلمان 2012. **اسئلة الثورة**، ص 205 مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، طبعة 1، 2012.

الترشيح أو التصويت لانتخاب ممثلي الشعب في السلطة النيابية «مجلس شورى منتخب ملزم»[1].

وانتقد الدكتور الفالح «السلطة المطلقة» التي يتمتع بها الملك في النظام الأساسي للحكم الحالي، وعدم وجود آليات للمحاسبة والرقابة، وتساءل: هل النظام الأساسي للحكم يعتبر دستوريًا؟ وأجاب: بالتأكيد لا، ذلك لأن النظام الأساسي للحكم أولًا، لا يتضمن الآليات والهياكل والعناصر الدستورية التي تضمن إقامة العدل من خلال وجود آليات المحاسبة والرقابة على السلطة التنفيذية «الحكومة» من قبل سلطة ذات مرجعية شعبية «الشورى المنتخبة الملزمة» وثانيًا، إضافة إلى عدم اكتمال العناصر الأخرى من حيث الحقوق والحريات العامة والأساسية للناس وعدم وجود آلية ملزمة بها وكذلك خلل في استقلال القضاء. وأكّد الفالح على ضرورة عرض النظام الأساسي للحكم الممنوح من قبل الملك على التصويت الشعبي لكي يصبح دستورًا أو دستوريًا[2].

وحرص الدكتور الفالح والموقعون على مذكرة «إعلان الملكية الدستورية»، على حفظ مكانة آل سعود وحقهم في الحكم، دون التطرق إلى أساس شرعيتهم، أو عرضها على الاستفتاء، والتأكيد على أن المطالبة بمجلس نيابي منتخب وملزم لا يعني عملية إقصاء لأسرة آل سعود عن الحكم أو تشكيل بديل عنها، وإنما محاولة للمشاركة الشعبية معها في الحكم[3].

وواصل أنصار هذا التيار الليبرالي الدستوري كتابة العرائض والمذكرات، فرفعوا أكثر من ست عرائض إلى ولي العهد الأمير عبد الله، في الفترة ما بين 2003 و2005، وكلها تطالب بالحريات الأساسية والمشاركة السياسية، واستغلوا مناسبة تولي الملك عبد الله للسلطة، فأرسلوا إليه عريضة تحمل عنوان (معالم في طريق الملكية الدستورية) بتاريخ 2/ 2/ 2007 وانطلقوا فيها من بعض الشعارات التي وردت في خطابات سابقة للملك عندما كان وليًا للعهد، أو في خطاب البيعة، مثل (المشاركة الشعبية) و(إحقاق الحق وإرساء العدل، وخدمة المواطنين). وتذكيره بأن مقتضى البيعة على كتاب الله وسُنّة نبيه هو لزوم العدل والشورى، وأن العدل لا يستقر إلا بالشورى، والشورى والعدل لا يستقران إلا بأمرين معًا، هما:

الأول: وسائل وإجراءات وآليات مؤسسية في الحكومة والدولة، يتوافر فيها الوضوح

---

(1) http://www.humriht - civsocsa.org/arti...tion=show&id=1 الرابط من موقع حقوق الإنسان والمجتمع المدني في السعودية.

(2) المصدر نفسه.

(3) المصدر نفسه.

والدقة في تحديد المسؤوليات والصلاحيات والمساءلة، وتشكل ضمانات لالتزام العدل في الأنظمة والقرارات والتطبيق.

الثاني: مشاركة شعبية، عبر المؤسسات الأهلية، التي تشكل بلورة للرأي العام الأصوب، وقنطرة حضارية لتوصيله رأس هرم الدولة.

الثالث: إنشاء مجلس لنواب الأمة أهل الحلّ والعقد: ضرورة عدم إمكان ضمان تحري المصالح العامة للشعب في أي دولة، من دون وجود مجلس نواب منتخب يقرر المبادئ والقوانين الأساسية للمصالح، ويفوض الحكومة في تنفيذ المصالح والوسائل والتنظيم[1].

ودعا الإصلاحيون الدستوريون في إحدى عرائضهم الحكومية إلى تطبيق الإصلاحات «فورًا» وعبروا عن خيبة أملهم من ردود فعل الحكومة على العرائض السابقة فقالوا: «لقد وصلت علاقتنا مع القيادة السياسية إلى طريق مسدود. إن الشخصيات الملكية لا تنوي تطبيق الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. نقول هذا بأسف شديد، لكننا نعد الناس بمتابعة جهودنا لتجنيب السفينة الغرق. وعندئذ ستكون الدولة والمواطنون خاسرين». وشملت عريضة «دعوة إلى الشعب» تحذيرًا من أن تأخير الشورى السياسية يؤذي المجتمع والدين[2].

ورغم الجوانب التقدمية العديدة التي تنطوي عليها العرائض التي قدّمها الإصلاحيون الدستوريون فإن الكاتبة السعودية المعارضة مضاوي الرشيد ترى فيها جانبًا سلبيًّا يتمثل في شرعنة احتكار آل سعود للسلطة، وتقول: «إن الدستور الذي اقترحه الحامد يؤكد حق آل سعود في تولي الحكم إلى ما لا نهاية، فهو يشترط الترسيخ الدستوري للامتيازات والتنظيمات السياسية الموجودة سابقًا، وهو وضع بالكاد يجوز نسبته إلى تفسير إسلامي. وبعد أن استنفد النظام الحالي قاعدته الفقهية التقليدية التي طوّرها العلماء الرسميون على مرّ الأجيال، يبدو أن الحامد وزملاءه يخوضون عملية تزويد النظام بحياة جديدة، في إشارة على الأرجح إلى تأسيس الدولة السعودية الرابعة»[3].

(1) **القدس العربي**، بتاريخ 9/ 2/ 2007 ولا تستبعد مضاوي الرشيد أن يكون المصلحون الدستوريون قد حظوا برعاية شخصيات مهمة مثل عدد من الأمراء السعوديين، إضافة إلى الأمير طلال وابنه الوليد. وتقول إنه يستحيل الحفاظ على زخم الحركة الدستورية بدون الرعاية الملكية. الرشيد: **مساءلة الدولة السعودية**، ص 334.

(2) المصدر نفسه، ص 336.

(3) المصدر نفسه.

5 ـ جمعية الحقوق المدنية والسياسية

وبعد ذلك بسنوات (بتاريخ 12/12/2009) قام عدد من الموقعين على ذلك الإعلان بتأسيس جمعية تتبنى العمل من أجل تحقيق الأهداف الواردة فيه، والسعي إلى تأصيل ثقافة الدستور والمجتمع المدني وحقوق الإنسان السياسية إسلاميًّا، باعتبار وسائل الحكم الشوري من أركان العقيدة السياسية الإسلامية، التي لا يجوز ـ شرعًا ـ التنازل عنها، أو التفريط بها: كالعدالة والحرية والتعددية الفكرية والسياسية والتسامح، وحصر حلّ كل خلاف بالأسلوب السلمي، وكون الأمة هي المخولة بتطبيق الشريعة، وقوامة الأمة على الحكومة، وتداول السلطة، والتوافقية وحكم الأكثرية، وقيام مجلس نواب منتخب من عموم الشعب، يتولى الإشراف على الحكومة، والتزام الحاكم قرارات نواب الأمة المنتخبين[(1)].

6 ـ حزب الأمة الإسلامي، والشرعية الدستورية

وفي هذا السياق قام ثلة من المشايخ وأساتذة القانون بتاريخ 9/ 2/ 2011 وبعد تفجر الثورات الشعبية العربية المنادية بالديموقراطية، بالإعلان عن تشكيل أول حزب إسلامي علني داخل السعودية، تحت اسم (حزب الأمة الإسلامي) من أجل تنظيم حقوق المجتمع السياسية وتوفير الأجواء للمشاركة السياسية، وانطلاقًا من حق الأمة في اختيار الحكومة، اختيارًا حرًّا مباشرًا، وأن تكون البيعة للسلطة بيعة على الرضا والاختيار بلا إكراه ولا إجبار، من الأمة أو من يمثلها تمثيلًا حقيقيًّا من نوابها وعرفائها، وحق الأمة في الشورى في كل شؤونها.

وقد تضمن خطاب الحزب المطالبة بالشرعية الدستورية، والدعوة لاختيار الحكومة وتقديم البيعة للملك على أساس الرضا والاختيار، وإقرار مبدأ (الأمة مصدر السلطة) وحق الأمة في الشورى، والانتخاب والتزام رأي الأكثرية، والتعددية والتداول السلمي للسلطة، وحق الأمة في محاسبة الحكومة ومراقبتها وعزلها[(2)].

وقد أثار الإعلان عن تشكيل حزب الأمة الإسلامي، موجة معنوية في صفوف كثير من المثقفين من الإسلاميين والليبراليين لتشكيل أحزاب وطنية مشابهة، والبدء بحراك شعبي سياسي يواكب الثورة الشعبية الديمقراطية المتفجرة في عدد من البلاد العربية. حيث أصدر حوالي 2500 شخصية سعودية بيانًا بتاريخ 28/ 2/ 2011 يطالبون فيه بإصلاحات سياسية

---

(1) http://www.ksarights.org/news.php?action=show&id=1.

(2) http://www.alsaha.com/sahat/4/topics/285193 بتاريخ 9/ 2/ 2011.

جذرية تصبّ في هدف تحويل النظام السياسي إلى دولة حقوق ومؤسسات، ووجهوا خطابًا إلى الملك عبد الله يطالبون فيه «بأن يكون مجلس الشورى منتخبًا بكامل أعضائه، وأن تكون له الصلاحية الكاملة في سنّ الأنظمة والرقابة على الجهات التنفيذية بما في ذلك الرقابة على المال العام، وله حق مساءلة رئيس الوزراء ووزرائه» كما يطالبون بفصل رئاسة الوزراء عن الملك على أن يحظى رئيس مجلس الوزراء ووزارته بتزكية الملك وبثقة مجلس الشورى. وكان الأمير طلال بن عبد العزيز قد تمرد مع عدد من إخوته، في بداية الستينيات، وطالب بتحكيم الشورى في ظلّ ما أسماه الهيكلية الملكية، ثم عاد إلى أحضان العائلة. ولا يزال يؤيد قيام ملكية دستورية على أن لا تكون على الطريقة البريطانية والسويدية[1]. وكان لمشاركة بعض الحركات السلفية في مصر وغيرها في الانتخابات الديمقراطية أثرًا كبيرًا على الفكر السياسي السلفي في السعودية باتجاه الانفتاح على الديمقراطية، وربما كان كتاب (أسئلة الثورة) للشيخ سلمان العودة، الذي دعا فيه إلى الديمقراطية، نموذجًا لذلك التأثير.

7 ـ الملك لله والحكم للشعب

ورفعت بعض الأصوات من وتيرة مطالبها إلى المطالبة بتسليم السلطة كاملة إلى الشعب، كما فعلت المعارضة السعودية الدكتورة مضاوي الرشيد التي كتبت في صحيفة القدس العربي في لندن، مقالًا تحت عنوان: «الملك لله والحكم للشعب» تقول: «لن يرضى شعب الجزيرة بعد اليوم إلا بالتغيير الشامل لعقلية الحكم وممارسته ولن نستحضر مصطلح الإصلاح الذي صادره النظام بعد أن كان مطلبًا شعبيًا منذ أكثر من عقدين.. لقد فات الأوان واليوم هو منطلق لحقبة جديدة تتطلب التغيير تحت شعار واحد وهو شعار «الملك لله والحكم للشعب»[2].. ويمكن أن نرى نموذجًا آخر لهذا الصوت في دعوة الأميرة بسمة بنت الملك سعود بن عبد العزيز، التي طالبت على صفحة مدونتها على الانترنت، بإصلاح النظام السعودي ووصفت توريث الحكم بالرق الجديد، وقالت: «آن الأوان للتغيير، والموت أفضل من البقاء تحت سيف الرق»[3].

وهذا الصوت وإن يكن فرديًا وضعيفًا في الخارج، إلا أنه يعبر عن شريحة من

---

(1) جاء ذلك في مقابلة مع قناة بي بي سي، بتاريخ 17 فبراير/شباط 2011.

(2) **القدس العربي**، بتاريخ 27/ 2/ 2011.

(3) وكان عدد من الأمراء (طلال وفواز وبدر وعبد المحسن وسعد) قد انشقوا عام 1958 وطالبوا بوضع دستور يحفظ الحرية والحقوق للمواطنين، وإقامة مجلس للشورى. القحطاني، فهد 1987: **صراع الأجنحة في العائلة السعودية** ص92، الصفا للنشر والتوزيع، لندن 1988.

المواطنين الذين يئسوا من إصلاح النظام وحاولوا أو يحاولون إعادة بناء الدولة السعودية من جديد على أسس من التعاقد الاجتماعي بين الحكام والمحكومين. ويأتي صدى لحركات يسارية وقومية وشيعية معارضة كانت خلال العقود الماضية ترفع شعار إسقاط النظام وإقامة نظام جمهوري مكانه، ولكن الدعوة للجمهورية في ظل المعادلات الدولية والمحلية القائمة تبدو بعيدة، ولذلك يكتفي الإصلاحيون بالدعوة للملكية الدستورية.

الخلاصة:

ادعى النظام السعودي الارتكاز في شرعيته على الدين، رافعًا راية التوحيد ودعم الحركة الوهابية، ليقيم نظامًا ديكتاتوريًا مطلقًا. ورفض الإصلاحات الديموقراطية باعتبارها شركًا وكفرًا يتناقض مع الإسلام ومبدأ التوحيد. وسار خلال القرن العشرين عكس التيار الإسلامي العام الذي تبنى الفكر الديموقراطي في ظل الإسلام ولم يرَ في ذلك أي تناقض مع الإسلام. ولكن النظام السعودي بدأ يفقد شرعيته الدينية على مراحل منذ اصطدامه مع «الإخوان» في ثلاثينيات القرن الماضي، حتى استدعائه القوات الأميركية في حرب الخليج الثانية سنة 1990 ودعمه لغزو أفغانستان سنة 2001 وهو ما عرضه للتفسيق والتكفير من قبل قيادات دينية وسياسية وهابية سعودية، وأطلق موجة من العرائض والنداءات لاستبدال الشرعية الدينية بالشرعية الدستورية، وإعادة تأسيس الدولة السعودية على أساس التعاقد الاجتماعي الحر بدلًا من قيامها على أساس القوة والعنف. ولكن النظام السعودي ارتكز على شرعية الأمر الواقع ووجوب طاعة السلطان المتغلب حتى لو كان فاسقًا أو ظالمًا، وهو ما كانت تقول به النظرية السُّنية التقليدية، وأضاف عليها النظام السعودي ضرورة الطاعة له «حتى لو كان الحاكم كافرًا» إذا كان الشعب يعجز عن التغيير، حسب فتوى ابن باز، وذلك من أجل مقاومة روح الثورة التي سرت في أوصال الشعب السعودي ودفعته للمطالبة بسقوط النظام وانتخاب نظام جديد على أساس العقد الاجتماعي والشرعية الدستورية.

الفصل الثاني:

آفاق التطور الدستوري في الجمهورية الإيرانية

سوف ننظر في هذا الفصل في احتمالات تطور النظام الإيراني من خلال محاولات تعديل الدستور وتطويره نحو مزيد من الشرعية الدستورية والمشاركة الشعبية، حيث سنلاحظ آفاق التطور في نظرية ولاية الفقيه، ونسلط الضوء على الصراع الخفي والمستمر بين أنصار التيارين الديني والديمقراطي.

استمرار الصراع التاريخي بين المشروطة والمشروعة

تُعتبر إقامة الجمهورية الإسلامية في إيران ثورة في الفكر السياسي الشيعي على الفكر الإمامي التقليدي، من حيث التحرر من شروط نظرية الإمامة المثالية في الإمام كالعصمة والنص والسلالة العلوية الحسينية، والاكتفاء بالعلم والعدالة في اختيار الإمام. وهي في الواقع أقرب إلى الفكر الزيدي أو السُّني العام الذي لا يحصر الإمامة في أهل البيت وإنما يجيزها في عموم المسلمين[1]. ورغم ذلك ظل الفكر الديني الإيراني العام يؤمن بالفكر الإمامي التاريخي، بعد ربط الفكر السياسي الديني الحديث المتمثل بنظرية «ولاية الفقيه» بذلك الفكر، عن طريق الإيمان بنيابة الفقهاء العامة عن الإمام الغائب «المهدي المنتظر». في الوقت الذي قام بعض الفقهاء الشيعة المحققين بالانقطاع عن الفكر الإمامي وتبني فكر سياسي جديد هو الفكر الديموقراطي، نتيجة عدم إيمانهم بنظرية ولاية الفقيه، أو فرضية النيابة العامة للفقهاء. وكما رأينا في الفصل الثاني من الباب الثاني، فقد حاول الدستور الإيراني الجمع بين الفكر الديمقراطي ونظرية ولاية الفقيه، ولكنه لم يحسم الجدل المزمن

---

(1) وكان مشايخ الإمامية الاثني عشرية في القرن الرابع الهجري (كالشيخ محمد بن علي الصدوق وعبد الرحمن بن قبة) قد رفضوا اقتراحًا قريبًا مشابهًا قدم من طرف الزيدية والمعتزلة، لأنه يشكل ـ في نظرهم ـ تناقضًا جذريًا مع نظرية الإمامة الإلهية. لمزيد من التفصيل انظر: المبحث الثاني (الموقف السلبي من الاجتهاد وولاية الفقيه) من الفصل الأول، من الجزء الثالث (تطور الفكر السياسي الشيعي في عصر الغيبة)، من كتاب **(تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه)** لأحمد الكاتب، 1997 دار الشورى، لندن، الطبعة الأولى.

والمشتعل منذ أكثر من مائة عام في إيران بين الشرعية الدستورية والشرعية الدينية. وهو ما سبّب بعض الارتباك لدى شريحة من الفقهاء والمفكرين دفعهم للإيمان باستحالة الجمع بين الديمقراطية والإسلام. فمن ناحية كان البعض يعتقد ولا يزال بالشرعية الدينية للفقهاء باعتبارهم نوابًا عامين للإمام المهدي الغائب، ولا يرى أي معنى للجمهورية في مقابل الحكومة الإسلامية التي يديرها الفقهاء، في حين كان البعض الآخر ينظر إلى النظام الإيراني كتجربة فاشلة ديمقراطيًا، والوقوع في قبضة الحكومة الدينية. ولم تكن المعركة بينهما حول الإسلام بقدر ما كانت حول النظام السياسي والصراع بين الشرعية الدستورية أو الشرعية الدينية للحكومة. كما سنرى ذلك في ما يلي:

المبحث الأول: التيار المحافظ: لا شرعية إلّا «الشرعية الدينية»

بالرغم من وضوح الدستور الإيراني الذي أجمع عليه الشعب الإيراني في الاستفتاء الذي أجري مرتين عام 1979 و1989 وتضمنه لفقرات عديدة تنصّ على سيادة الشعب الإيراني وهيمنته على حكامه ومسؤوليه بمن فيهم القائد أو الولي الفقيه (المادة 6 مثالًا)، إلا أن أنصار الشرعية الدينية (ولاية الفقيه) اعتبروا دستور «الجمهورية الإسلامية» مفروضًا عليهم، ولم يقبلوا به إلا مؤقتًا وبصورة مرحلية، وبالرغم من هيمنتهم عمليًا على النظام الإيراني، إلا أن بعضهم طالب بهيمنة الفقهاء على النظام بصورة كاملة، وإلغاء الملامح الديموقراطية منه. وكان على رأس هذا التيار رئيس مجلس الخبراء السابق الشيخ علي مشكيني (توفي 2007)، ورئيس مجلس صيانة الدستور الشيخ أحمد جنتي (ولد 1927) وعضو مجلس «الخبراء» المرجع الديني الشيخ محمد تقي مصباح يزدي (ولد 1934)، والأستاذ في الحوزة العلمية في قم الشيخ أحمد الواعظي، وآخرون.

وطبقًا للواعظي: «فإن الديمقراطية والإسلام أمران متعارضان، ولا يجوز انتخاب الإمام من الشعب، لأن مبدأ الأكثرية غير صالح إذا ما تعارض مع الشريعة الإسلامية، ولذلك لا حاجة لانتخاب الولي الفقيه أو خضوعه لإرادة الأمة، لأنه وحده يمتلك المعرفة الدينية وحق تفسير قوانين الله، وأن شرعيته نابعة من نيابته عن الإمام الغائب المعين من قبل الله»[1]. وهو ما يؤيده فيه الشيخ مصباح يزدي الذي يقول في كتابه «نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه»: «لا سلطة للناس بأجمعهم لكي يعطوا السلطة لأحدهم. لا نستطيع أن نؤسس الحكومة الإسلامية وولاية الفقيه على أساس الديمقراطية. إن حق تعيين الحاكم بيد الله وهو الذي يعطي الحق لمن يريد»[2]. و«إن الله فوّض السلطة للنبي وللأئمة الاثني عشر

---

(1) Ahmad Vaezi: 2004, **Shia Plitical Thought**, p 182, Islamic Centre of England.

(2) يزدي، محمد تقي مصباح 2001، **نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه**، ص 22، مؤسسة الإمام الخميني للدراسة والتعليم، قم، الطبعة الثانية عشرة 2010.

وللفقيه الجامع للشرائط في عصر غيبة الإمام. ولا شرعية لمن يطبق الشريعة إلا إذا كان مشروعًا»[1]. ويفصل يزدي بين المشروعية والمقبولية، ويقول بأنهما قد يجتمعان وقد يفترقان فتكون هنالك حكومة مشروعة ولكنها غير مقبولة من الناس، أو مقبولة منهم ولكنها غير مشروعة[2]. ويضيف: «إن مشروعية الفقيه من الله، وقيام حكومته واستقرارها بيد الناس وقبولهم وانتخابهم، ولا ربط لقبول الناس أو عدم قبولهم به بشرعيته. فإن شرعيته تأتي من الله وإمام العصر»[3]. ويقول: «إن ولاية الفقيه تستمد شرعيتها من الله وليس بتفويض من الشعب». و«إن المذهب الجعفري يؤمن بأن الفقيه هو الشخص الوحيد الذي يحقّ له الولاية بالنيابة عن الإمام المعصوم الغائب»[4].

ويشبّه يزدي انتخاب الفقيه بتحديد الهلال، بما يشبه الكشف. ويقول: «كما أن رؤية الهلال لا تجعل من رمضان شرعيًّا وواجبًا للصوم، وإنما تكشف عن حلوله، فإن معرفة الفقيه تكشف عن وجوده. وإنتخاب الشعب للخبراء، وانتخاب الخبراء للولي الفقيه يعبر عن كشفهم له ومعرفتهم به، وليس منحه الشرعية للولاية والقيادة. ولا دور للناس في إضفاء الشرعية على الفقيه، كما لم يكن لهم أي دور في إضفاء الشرعية على النبي والإمام. وعلى الناس أن يطيعوا وإلّا فإنهم يعتبرون عصاة ويستحقون العقاب في الآخرة»[5]. وبما أن عملية انتخاب الولي الفقيه هي كشف للمؤهل من قبل مجلس الخبراء، وليس إضفاء الشرعية عليه، ولا تعاقدًا معه على الحكم، فإن مصباح يزدي يرفض انتخاب القائد مباشرة من الشعب، «لأن معرفة العالم الفقيه كمعرفة أستاذ الرياضيات لا تتمّ من خلال التصويت وإنما من خلال أهل الخبرة به»[6].

وهذا ما ذهب إليه أيضًا رئيس مجلس الخبراء السابق علي مشكيني الذي حدّد دور مجلس الخبراء في انتخاب الإمام القائد، في (اكتشاف) المرشح المرضي عند الله، وليس نقل السلطة من الشعب إليه، والمجلس يقوم بهذا الدور لأن عامة الناس تفتقر إلى الأهلية اللازمة لتشخيص القائد الكفء، ولهذا أوكل الأمر إلى كبار العلماء[7].

---

(1) يزدي، محمد تقي مصباح 2001، **نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه**، ص 53.
(2) المصدر نفسه، ص 55.
(3) المصدر نفسه، ص 70.
(4) مقابلة في **صحيفة القبس الكويتية**، بتاريخ 15/ 8/ 2010.
http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=13057.
(5) يزدي، **نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه**، ص 74.
(6) المصدر نفسه، ص 136.
(7) المشكيني، علي، في خطاب افتتاح مجلس الخبراء، في طهران، 20 مارس/آذار 2001.

وفي هذا السياق يقسم محمد مصطفوي القائلين بنظرية «ولاية الفقيه» إلى اتجاهين: اتجاه التنصيب، حيث يعتبر أن الأساس هو «التنصيب العام» من قبل الشارع، وليس للخبراء والشعب إلّا البحث للاطمئنان عن الوصول إلى أفضل البدائل، لتشمله أدلة التنصيب. والاتجاه الثاني هو الانتخاب. ويزعم مصطفوي بأن أغلب الفقهاء القائلين بنظرية ولاية الفقيه من علماء الإمامية يذهبون إلى التعيين، وأن دستور الجمهورية الإسلامية يتبنى هذه النظرية حينما يصرح في «المادة السابعة بعد المائة» بأنه «إذا نال أحد الفقهاء الجامعين للشرائط... إقرار واعتراف الشعب ـ بأكثريته الساحقة ـ لمرجعيته وقيادته... تكون ولاية الأمر بيده ويتولى جميع الصلاحيات الناشئة عنها. وعند عدم تحقق ذلك فإن الخبراء المنتخبين من قبل الشعب يبحثون ويتشاورون حول كافة الأشخاص الذين لهم صلاحية المرجعية والقيادة، فإن وجدوا مرجعًا واحدًا يملك امتيازًا خاصًا للقيادة فإنهم يعرفونه للشعب باعتباره قائدًا، وإلا فإنهم يعينون ثلاثة أو خمسة مراجع من جامعي شرائط القيادة، ويعرفونهم إلى الشعب باعتبارهم أعضاء لمجلس القيادة»[1].

ويبدو أن مصطفوي يعتمد على النسخة القديمة من الدستور، ولا يلاحظ أن المادة 107 المعدلة تركز على موضوع انتخاب مجلس الخبراء من الشعب، وتشخيصهم لفرد يحظى بتأييد الرأي العام، وانتخابه للقيادة أو انتخاب أحدهم وإعلانه قائدًا، وتمتع القائد المنتخب بولاية الأمر. مما ينفي تبني الدستور لاختيار التعيين[2].

وبناء على تمتع الفقيه بالشرعية الدينية من الله يذهب يزدي إلى أن ولاية الفقيه فوق الدستور، وحاكمة عليه، وينفي أن يكون الدستور قد أخذ قيمته من خلال تصويت الناس عليه، بل من توقيع الولي الفقيه المعين من قبل الإمام المهدي عليه. ولا قيمة حقيقية أو ذاتية له إذا لم يوقع عليه الفقيه. ويؤكد أن الفقيه هو الذي أعطى الدستور شرعيته، ولم يعطِ الدستورُ الفقيهَ الشرعيةَ، إذ إن شرعية الفقيه لا تنبع من الشعب، وإنما من الله وإمام العصر (الإمام المهدي)، ومن هنا يتضح أن الفقيه فوق الدستور وأنه حاكم عليه، وليس العكس[3].

وبناء على ذلك يرى يزدي أن الوظائف المحددة للقائد في الدستور (كما في المادة 110) هي من باب المثال وليست من باب الحصر. وعليه فإن الفقيه يستطيع أن يتجاوز

---

(1) مصطفوي، محمد، **نظريات الحكم والدولة، دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي**: 2002، ص 243 مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

(2) ويلاحظ أيضًا: أن المادة الخامسة من الدستور المعدل تعطي ولاية الأمر وإمامة الأمة إلى الفقيه العادل، من دون أن تتحدث عن التعيين، بالرغم من شطب فقرة منها كانت ملحقة بها في الدستور الأول تؤكد على «إقرار أكثرية الأمة له وقبوله قائدًا لها»..

(3) يزدي، **نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه**، ص 117.

الوظائف المرسومة له، وأن يعطي لنفسه صلاحيات أخرى إضافية في ظروف الطوارئ. ويستدل يزدي بإضافة كلمة «مطلقة» إلى ولاية الفقيه، في التعديل الدستوري الذي أجري سنة 1989، ويعتبرها دليلًا على عدم محدودية صلاحيات الولي الفقيه[1]. ويقول: «لا يوجد أي دليل من القرآن أو السُّنة على محدودية ولاية الفقيه ضمن الدستور والقوانين الموضوعة»[2]. ويستشهد بما قام به الخميني من تشكيل «مجلس تشخيص مصلحة النظام» قبل إضفاء الصبغة الدستورية عليه، وتشكيل مجلس الثورة الثقافية، والمحكمة الخاصة لرجال الدين، ومخالفة المادة (110 فقرة 9) التي تنصّ على إمضاء القائد نتيجة انتخاب رئيس الجمهورية، وكتابة الإمام الخميني في صك التعيين: «أنا أعينه في هذا المنصب»[3]. وتأييدًا لذلك يقول يزدي إن الإمام الخميني كان يكرر دائمًا أن شرعية أي نظام أو منصب في الجمهورية الإسلامية يعتمد على إذن الولي الفقيه[4]. وأنه كان يعتبر انتخاب رئيس الجمهورية بمثابة اقتراح من الشعب، يتوقف على قبوله وتعيينه من قبل الإمام، بناء على الولاية العامة التي يتمتع بها. وينقل عنه قوله: «إذا لم ينصب رئيس الجمهورية بأمر الولي الفقيه فإنه طاغوت غير شرعي وإطاعته إطاعة للطاغوت»[5].

وبكلمة مختصرة يرفض الشيخ محمد تقي مصباح يزدي النظام الديمقراطي والشرعية الدستورية، ويقول «إن اللجوء إلى الديموقراطية والقبول بقانون الأكثرية هو لرفع الاختلافات في حدود ضيقة، ولكنها لا تمتلك دائمًا شرعية ترجيح كل أكثرية على كل أقلية»[6].

ويمثل يزدي والمحافظون بتوجههم هذا، الرافض للديمقراطية والشرعية الدستورية، موقف الشيخ فضل الله النوري (ـ 1909) نفسه الذي عارض «المشروطة» وطرح شعار «المشروعة» وأيّد الاستبداد. ويعمل المحافظون اليوم على إلغاء مفهوم «الجمهورية» وإقامة «حكومة إسلامية» بقيادة الفقهاء بعيدًا تمامًا عن رأي الشعب[7].

---

(1) يزدي، **نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه**، ص 118.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

(3) المصدر نفسه، ص 120.

(4) يزدي، محمد تقي مصباح، **النظرية السياسية الإسلامية/ الإسلام والديموقراطية**، ص 308 نقلًا عن موسوعة الإمام الخميني (**صحيفة النور**، ج9 ص 251).

(5) المصدر نفسه، ص 299.

(6) المصدر نفسه، ص 310.

(7) وربما كان إطلاق القائد السيد علي الخامنئي على نفسه لقب «ولي أمر المسلمين» خارج حدود إيران، ودون موافقة أو استئذان الشعوب الأخرى غير الإيرانية، يعتمد على إيمانه بتمتع القائد بشرعية دينية تنعدم الحاجة معها إلى أية شرعية دستورية.

وفي سبيل تحقيق هدفهم هذا، وتعزيز قاعدة نظريتهم، يقوم المحافظون كل عام بحملة ثقافية إعلامية واسعة حول «الإمام المهدي» منبع الشرعية الدينية لنظام ولاية الفقيه، فيحتفلون بذكرى مولده في الخامس عشر من شعبان في كل عام، ويعبّئون الجماهير الإيرانية لزيارة مسجد «جمكران» الذي يقع على مشارف مدينة قم، والذي يقال بأن الإمام المهدي أمر فلاحًا قميًّا في عالم الرؤيا قبل ألف عام ببنائه، ويحشدون أحيانًا أعدادًا مليونية، وذلك من أجل ترسيخ فكرة وجود هذا الإمام الغائب وإشرافه على دولة ولاية الفقيه بصورة مباشرة أو غير مباشرة، وعبر النيابة العامة للفقهاء أو الخاصة لهم. إن المحافظين يقومون بكل ذلك من أجل مقاومة الأبحاث العلمية المشككة بولادة «الإمام المهدي محمد بن الحسن العسكري» وبفكرة استمراره على قيد الحياة إلى اليوم[1].

المبحث الثاني:

التيار الإصلاحي: لا تناقض بين الديموقراطية والإسلام

وكما لم يحتكر «دعاة المستبدة» الساحة أيام حركة «المشروطة» في بداية القرن العشرين، فإن الساحة في ظل الجمهورية الإسلامية لم تخلُ أيضًا ممن ينادي بالديمقراطية الإسلامية والاحتكام إلى رأي الشعب، وبناء الدولة الإسلامية على أساس «الشرعية الدستورية». فمن ناحية كان المرجع الشيعي الأعلى السيد أبو القاسم الخوئي (1993) المقيم في النجف في العراق، يرفض نظرية ولاية الفقيه[2]، وكذلك المرجع الكبير في إيران السيد كاظم شريعتمداري (1986) الذي طالب بالعودة إلى دستور 1906 الذي لا يعطي الفقهاء إلا دور الإشراف على عمل مجلس الشورى. ومن ناحية أخرى كان ثمة تيار إسلامي عريض يرفض هيمنة رجال الدين على السلطة، كتيار المفكر وعالم الاجتماع الدكتور علي شريعتي (1977) الذي يعتبر أب الثورة الإيرانية، ومجدد الفكر الشيعي، الذي قام خلال الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين بتفسير المفردات الشيعية تفسيرًا ثوريًّا

---

(1) نقلت وكالات الأنباء، الأربعاء 7 مايو/أيار 2008 عن الرئيس الإيراني محمود أحمدي نجاد قوله: «إن يد الإمام المهدي المنتظر تُرى بوضوح في إدارة شؤون البلاد كافة». وذلك في خطاب له أمام طلاب الفقه نقله تلفزيون الدولة.

(2) قال: «إن ما استدل به على الولاية المطلقة في (عصر الغيبة) غير قابل للاعتماد عليه، ومن هنا قلنا بعدم ثبوت الولاية له إلّا في موردين هما الفتوى والقضاء... ومن هنا يظهر أن الفقيه ليس له الحكم بثبوت الهلال ولا نصب القيم أو المتولي من دون انعزالهما بموته، لأن هذا كله من شؤون الولاية المطلقة، وقد عرفت عدم ثبوتها بدليل، وإنما الثابت أن له التصرف في الأمور التي لا بدّ من تحققها في الخارج». ص 419 و423 كتاب **الاجتهاد والتقليد، التنقيح في شرح العروة الوثقى**.

استقطب الشباب وطلاب الجامعات وحرّك فيهم الرغبة للانضمام إلى مسيرة الثورة، فقد كان يرفض أية وساطة لرجال الدين بين الله والإنسان. كذلك كانت هناك حركة مجاهدي خلق (أي الشعب) اليسارية الإسلامية ذات القاعدة الشعبية العريضة، فضلًا عن تيار حركة تحرير إيران (بزعامة رئيس الوزراء المؤقت لأول وزارة بعد انتصار الثورة الإسلامية مهدي بازركان) وأول رئيس بعد إقامة الجمهورية الإسلامية أبو الحسن بني صدر، الذي عارض تبني نظرية ولاية الفقيه، أثناء مناقشات مجلس الخبراء، ووصفها بأنها ديكتاتورية دينية[1].

وأما في داخل التيار الملتف حول الخميني فقد كان ثمة فريق يؤمن بنظرية ولاية الفقيه، ولكنه يبنيها على أسس مخالفة للأسس التي يبني عليها الخميني تلك النظرية، كالشيخ حسين علي المنتظري، رئيس مجلس خبراء الدستور، وخليفة الإمام الخميني المرشح (والمستقيل لاحقًا)، والذي لعب دورًا كبيرًا في إدخال النظرية في الدستور، ولكنه تميز بالدعوة إلى انتخاب الإمام من قبل الشعب، وعبرّ عن وجهة نظره بصراحة في كتابه القيم «دراسات في ولاية الفقيه» الذي ألقى أبحاثه على طلابه في قم في الثمانينيات من القرن الماضي[2]. وهو وإن حصر الحق في الإمامة بالفقهاء إلا أنه لم يؤمن بوجود النص الشخصي عليهم من الإمام المهدي، وجمع بين نظرية «النيابة العامة» وحق الأمة في الانتخاب، فقال: «الفقهاء صالحون في عصر الغيبة لنيابة ولي العصر (عجل الله تعالى فرجه)... ولكن لما لم يكن تعيينهم بالاسم والشخص، ولم يجز تعطيل الإمامة وإهمالها ذكر الأئمة عليهم السلام الصفات والشروط، وأحالوا تعيين واجدها وانتخاب فرد من بين الواجدين إلى الأمة أو خبرائها، فالواجدون للصفات كلهم صالحون للإمامة، ولكن الإمام بالفعل هو الذي انتخبته الأمة من بينهم، فبالانتخاب يصير الشخص إمامًا بالفعل واجب الإطاعة»[3].

وحاول الشيخ المنتظري تفسير «النيابة العامة» بشكل يؤدي إلى سحب الشرعية الدينية من تحت أرجل الفقهاء، حيث نفى أن يكون ثمة أي نصّ بالخصوص على أي فقيه من بين عشرات أو مئات الفقهاء، وفسّر النصوص الواردة بهذا الشأن بأنها جاءت لتحديد صلاحيات الإمام وتبيان شروطه كالفقه والعدالة. ليصل إلى بناء نظرية ولاية الفقيه على أساس «الشرعية الدستورية» والانتخاب. وناقش المنتظري أستاذه الإمام الخميني في دلالة بعض الأحاديث الواردة عن الإمام الصادق (كمقبولة عمر بن حنظلة) على نصب الفقهاء

---

(1) فكر عدد من أعضاء مجلس الخبراء هم بني صدر، ومحمود طالقاني، وعزت الله سحابي، وعلي كلزاده غفوري، ومقدم مراغه اي، وآخرون، بالاستقالة احتجاجًا على طرح موضوع ولاية الفقيه، ولكنهم ارتأوا أخيرًا البقاء ومعارضة الموضوع من الداخل.

(2) المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج1 ص 883.

(3) المصدر نفسه، ج1 ص 395 و460.

ولاة على الناس، وقال «إنها تدل على الانتخاب ولا يصح الاستدلال بها لإثبات الولاية المطلقة بالنصب»[1].

ورفض الشيخ المنتظري الرأي القائل بانتقال سيادة الله وحاكميته، من النبي والأئمة الاثني عشر إلى الفقهاء في «عصر الغيبة» بحيث يحق لهم تشكيل حكومة ثيوقراطية محضة، ليس للناس فيها أي أثر أصلًا، وتبنى النظرية المقابلة وهي «أن الأمة بنفسها هي صاحبة السيادة ومصدر السلطات». وقال إن للأمة حق الانتخاب، ولكن لا مطلقًا بل لمن وجد الشرائط والمواصفات المعتبرة[2]. وقام الشيخ ببناء شرعية الحكومة الإسلامية على أساس «العقد الاجتماعي» وقال: «إن انتخاب الأمة للوالي نحو من معاقدة ومعاهدة بين الأمة وبين الوالي، فيدل على صحتها ونفاذها جميع ما دلّ على صحة العقود ونفاذها من بناء العقلاء، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾»[3][4].

وفرق المنتظري بين الحكومة الإسلامية والحكومات الديموقراطية العلمانية، باتصاف الحاكم في الحكومة الإسلامية بالعلم والعدالة والتقوى، والتزامه بموازين الإسلام وقوانينه العادلة المنزلة من الله تعالى[5]. وقال: «لا شك أن من تفقه في الكتاب والسُّنة وعرف أحكامهما وصار أعلم بأمر الله في الحكومة وحاز الشروط الأخرى، صالح للحكومة والولاية في الأمة الإسلامية وعلى الأمة أن يفحصوا عنه ويولوه ويفوضوا أمرهم إليه. ولا نريد بولاية الفقيه إلا هذا»[6].

---

(1) المنتظري، **دراسات في ولاية الفقيه**، ج 1 ص 450.

(2) كتاب **نظام الحكم في الإسلام**، ملخص كتاب دراسات في ولاية الفقيه، ص 138 ـ 139. انتشارات سرايي تهران 2009 http://www.amontazeri.com/farsi/frame4.asp .

(3) سورة المائدة، الآية: 1.

(4) كتاب **نظام الحكم في الإسلام**، ص 138 ـ 139.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

(6) المصدر نفسه، ص 19. وربما كان السيد محمد باقر الصدر (ـ 1980) قريبًا من رأي الشيخ المنتظري، فقد بادر فور وصول الخميني إلى طهران بكتابة رسالتين حول الدستور هما «**لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية**» و«**خلافة الانسان وشهادة الانبياء**» عبّر فيهما عن رأيه «بأن الخلافة العامة للأمة على أساس قاعدة الشورى التي تمنحها حق ممارسة أمورها بنفسها ضمن إطار الإشراف والرقابة الدستورية من نائب الإمام». و«إن السلطة التشريعية والسلطة التنفيذية قد أسندت ممارساتها إلى الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق في ممارسة هاتين السلطتين بالطريقة التي يعيّنها الدستور، وهذا الحق حق استخلاف ورعاية مستمد من مصدر السلطات الحقيقي وهو الله تعالى». وبناء على ذلك ذهب الصدر إلى حق الأمة في انتخاب رئيس السلطة التنفيذية ومجلس أهل الحلّ والعقد بالانتخاب المباشر، وأكّد على دور الأمة في عملية التشريع في ما أسماها منطقة الفراغ، واختيار =

وهناك من الإصلاحيين من تقدّم خطوات أكثر من المنتظري، كتلميذه الشيخ محسن كديور، الذي أنكر شرط الفقاهة للإمام، وأجاز انتخاب الشعب لأي شخص من عامة الناس، كما ينتخب رئيس الجمهورية ليقوم بمهمة القيادة للأمة وتطبيق الدستور.

ويرى كديور أن نظرية ولاية الفقيه، بصورة عامة تناقض الديموقراطية، سواء في صورتها المطلقة أو المقيدة، التعيينية أو الانتخابية، وأنها لا تملك أي دليل ديني معتبر. وذلك لأن الإسلام لم يفرض صيغة واحدة معينة ودائمة للحكم. وبما أن حكومة ولاية الفقيه تدعي الارتكاز على حق الفقهاء من الله في الحكم فإنها متناقضة مع حق الأمة في السيادة على نفسها. ومتناقضة مع الديموقراطية التي تقوم على أساس المساواة والسيادة الشعبية والمشاركة في السلطة والتشريع وحقوق الإنسان. وقال: إن الشعب الإيراني فهم من شعار «الجمهورية الإسلامية» الذي صوّت عليه لاحقًا في استفتاء عام في بداية الثورة، سيادة الشعب بعيدًا عن ولاية الفقيه. ولكن تمّ بعد ذلك إضافة هذه النظرية على الدستور. وهي تعني الولاية على الناس من قبل الفقهاء، وأن الناس غير راشدين لإدارة أمورهم بأنفسهم، وأنهم محجور عليهم، ويحتاجون لإجازة الفقهاء في كل قرار، ولا دخل للناس

= واحد من الاجتهادات المتعددة «وتشمل هذه المنطقة كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اختيار اتخاذ الموقف، فإن من حق السلطة التشريعية أن تفرض عليه موقفًا معينًا وفقًا لما تقدّره من المصالح العامة، على أن لا يتعارض مع الدستور». وكذلك أعطى الصدر الأمة حق انتخاب المرجع الديني عبر «مجلس المرجعية» الذي يتألف من العلماء وطلبة الحوزة وأئمة المساجد والخطباء والمؤلفين والمفكرين الإسلاميين، «وفي حالة تعدد المرجعيات المتكافئة من ناحية هذه الشروط، يعود إلى الأمة أمر التعيين من خلال استفتاء شعبي عام». فـ«المرجع الشهيد معيَّن من قبل الله تعالى بالصفات والخصائص، أي بالشروط العامة في كلّ الشهداء التي تقدم ذكرها، ومعيَّن من قبل الأمّة بالشخص؛ إذ تقع على الأمّة مسؤولية الاختيار الواعي له». ولكن الصدر ربط الشرعية الدستورية بالشرعية الدينية المتمثلة بالمرجعية الدينية، فقيد انتخاب الرئيس بترشيح أو إمضاء المرجعية، وقال: «إن المرجعية الرشيدة هي المعبر الشرعي عن الإسلام، والمرجع هو النائب العام عن الإمام من الناحية الشرعية». وأضاف: «إنّ دور المرجع كشهيد على الأمّة دور ربّاني لا يمكن التخلّي عنه، ودوره في إطار الخلافة العامّة للإنسان على الأرض دور بشري اجتماعي يستمدّ قيمته وعمقه من مدى وجود الشخص في الأمّة وثقتها بقيادته الاجتماعية والسياسية».

الصدر، محمد باقر: 1979، **لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية، وخلافة الانسان وشهادة الأنبياء**. موقع الصدرين، وموقع دائرة معارف الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، بتاريخ 20/ 1/ 2011 على العنوان التالي:

http://www.alsadrain.com/Political/books/19/1.htm#1.

http://www.mbsadr.com/arabic/pages/texlib.php?nid=6.

في انتخاب الإمام «القائد» ولا مراقبته ولا محاسبته ولا عزله، وإن شرعية جميع المؤسسات تنبع من الولي الفقيه وليس من الناس. وإن مهمة الناس الرئيسية هي إطاعة الفقهاء واتباعهم ونصرتهم. وإن هذه الولاية قهرية وليست اختيارية ودائمة مدى العمر وليست مؤقتة بفترة محددة. ومطلقة غير محدودة[1].

وفي الوقت الذي يعترف فيه كديور بأن رأي المنتظري في «ولاية الفقيه» يوفّر قدرًا كبيرًا من الاحترام للإرادة الشعبية، وحق الشعب في التشريع وانتخاب الإمام، وقيام الحكومة الإسلامية على أساس العقد الاجتماعي، إلا أنه يأخذ على أستاذه أن رأيه يحدّ من السيادة الشعبية، ويبتعد عن الديموقراطية الحقيقية، لأنه يعطي الفقهاء وحدهم حق تبوؤ المناصب القيادية في الدولة باعتبارهم أولياء أو مرشدين، وهو ما يتنافى مع مبادئ المساواة في الحقوق الإسلامية. إضافة إلى أن حصر القيادة في الفقهاء يخرج عملية الانتخاب من يد الشعب ليحصرها في مجموعة من الخبراء الذين يعرفون لوحدهم من تتوفر فيه شروط الفقاهة والأعلمية والمرجعية الدينية. ثم إن الالتزام بنظام ولاية الفقيه يفرض على الشعب الطاعة والتقليد، وهو ما يحرم الشعب من حق المخالفة والرفض، ويؤدي إلى تمسك الفقيه برأيه في حالات الاختلاف، أو السيطرة على الأمور بالقوة.

ويتابع كديور القول بأن الفقه ليس شرطًا في إدارة المجتمع، وأنه لا يوجد أي دليل شرعي معتبر على وجوب أي نوع من نظريات «ولاية الفقيه». بل إن هذه النظرية تناقض القواعد المعروفة في الفقه التقليدي كقاعدة «الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم» أو قاعدة «عدم جواز التأمر على جماعة بغير رضاهم»[2].

وذهب كديور في محاولته نقض شرعية «ولاية الفقيه» إلى حدّ بعيد، وذلك بمناقشة الأساس الذي تقوم عليه وهي نظرية الإمامة الشيعية القائمة على عصمة الأئمة الاثني عشر، فكتب مقالًا يستعيد فيه نظرية «العلماء الأبرار» وهي نظرية شيعية قديمة تقوم على النظر إلى الأئمة من أهل البيت على أساس أنهم أناس عاديون لا يملكون طبيعة فوق بشرية، ولا يعلمون الغيب وليس لديهم علم لدني من الله، وأنهم قد يخطئون، وأن العصمة تنحصر برسول الله ﷺ فقط، وهو ما يخالف النظرية الإمامية

---

(1) موقع كديور، مقال عن **ولاية الفقيه والديموقراطية**، على العنوان التالي، بتاريخ 14/ 1/ 2011

http://www.kadivar.com/Index.asp? DocId = 591 &AC = 1&Af = 1&ASB = 1&AGM=1&AL = 1&DT = dtv.

(2) المصدر نفسه.

السائدة في إيران، والتي يرتكز عليها المحافظون في التنظير لولاية الفقيه، واعتبار المرجعية الشيعية امتدادًا للإمامة الإلهية(1).

وبناء على ذلك لم يرَ كديور أي تناقض بين الإسلام والديموقراطية والعلمانية، وطالب بدولة إسلامية ديمقراطية، يمارس فيها الناس حقهم في التشريع وتفسير الدين كما يشاؤون، بعيدًا عن الالتزام برؤية فقيه معين(2).

وقد أعلن عضو حزب مجاهدي الثورة الإسلامية، الأستاذ الجامعي هاشم أغاجاري، عن موقف مشابه في نوفمبر/تشرين الثاني عام 2002 عندما انتقد في محاضرة له «التقليد» أو تبعية الناس للمراجع الدينيين، وفكرة وجود الفقهاء كواسطة بين الله والإنسان، وقارن فيها بين السلطات التي يتمتع بها حكام إيران في ظل ولاية الفقيه وبابوات الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى في أوروبا، وأشار أغاجاري وهو يتحدث في الذكرى الخامسة والعشرين لوفاة شريعتي إلى بعض أفكار وكتابات الأخير والتي يتحدث فيها عن «التشيع العلوي والتشيع الصفوي»، وعن تحول رجال الدين في القسم الثاني إلى رجال سلطة يطوّعون الدين لخدمة السياسة، وعن ضرورة بناء العلاقة بين الفقهاء والشعب على شاكلة العلاقة بين الأستاذ والتلميذ، وليس على غرار علاقة القائد والتابع، أو علاقة الأيقونة والمقلد. وأضاف: «الناس ليس قرودًا ليكتفوا بالتقليد، والتلاميذ يفهمون ويتفاعلون، ويسعون لتوسيع فهمهم، بحيث يتمّ لهم الاستغناء عن الأستاذ في يوم من الأيام، أما العلاقة التي يرغب المتديّنون الأصوليون فيها فهي علاقة السيّد والتابع. فالسيّد يظلّ أبدًا سيّدًا، والتابع يظلّ أبدًا تابعًا. وهذا ما يشبه الأغلال التي تكبّل العنق، أي العبودية الأبدية». وذكّر أغاجاري بدعوة شريعتي إلى تجديد المذهب الشيعي وإجراء إصلاح بنيوي في الفكر الإسلامي، يشبه الإصلاح البروتستانتي في المسيحية، ونقل عنه قوله: لم يكن لدينا في الإسلام طبقة باسم الروحانية (رجال الدين) أو سلسلة مراتب دينية كتلك المعروفة في النظام الكنسي والتي تبدأ من البابوية إلى الأساقفة والكرادلة، ولكن حوزتنا تحوّلت في السنوات الأخيرة إلى مؤسسة مشابهة فيها (آية الله العظمى، وحجة الإسلام، وثقة الإسلام). ووجّه أغاجاري انتقادًا شديدًا إلى المؤسسة الدينية الشيعية وقال:

(1) كديور، 2007، مقال تحت عنوان: إعادة قراءة نظرية العلماء الأبرار، **مجلة مدرسة**، العدد 3،

http://www.drsoroush.com/Persian/News_Archive/P - NWS - 13881019 SahneGardanan.html.

(2) في حديث له مع مجلة **«دير شبيغل»** الألمانية بتاريخ 2 تموز (يوليو) 2009، على الموقع التالي، بتاريخ 14/ 1/ 2011

http://www.metransparent.com/spip.php?article7510&lang = ar&id_forum = 7883.

إن المسلمين ليسوا قردة حتى يقلدوا تعاليم المراجع دون نظر. وإن المسلمين ليس عليهم أن يتبعوا رجال الدين بشكل أعمى[1].

وقد أثار أغاجاري غضب المؤسسة الدينية فحكمت عليه إحدى المحاكم بالإعدام بتهمة الردة والتجديف والإساءة إلى الدين، واعتبر رئيس السلطة القضائية السيد محمود هاشمي شاهرودي خطاب أغاجاري امتدادًا لحركة النفاق في بداية الثورة، مما فجر مظاهرات طلابية عارمة مناصرة له، أجبرت «القائد» السيد علي الخامنئي على التدخل والعفو عنه وإطلاق سراحه، بعد حين[2].

الخلاصة:

لا توجد آفاق واضحة للصراع بين التيارين الديني والديمقراطي في إيران، رغم محاولة كل طرف تعديل الدستور بما يخدم توجهاته الدينية أو الديموقراطية، وذلك لأن الدستور الإيراني الحالي يرفض (في المادة 177) إجراء أي تعديل يمسّ النظام الجمهوري، أو ولاية الأمر وإمامة الأمة، أو مبدأ الاعتماد على الآراء العامة في إدارة البلاد، وبالتالي يمنع المحافظين من إلغاء الملامح الديمقراطية، كما يمنع الإصلاحيين من المس بنظام ولاية الفقيه، ويسدّ الأبواب أمام إجراء أي إصلاح ديمقراطي في النظام الإسلامي، أو تعزيز الشرعية الدستورية له. ولكن المحافظين يستسهلون الأمر لأنهم لا يعترفون بأية قدسية للدستور ويرفضون شرعيته الذاتية المستمدة من كونه عقدًا اجتماعيًا بين الأمة والإمام، ويرون أن الإمام «القائد» ليس ملزمًا بالعمل بالدستور، خاصة وأنه لم يقسم على ذلك. هذا من جهة ومن جهة أخرى يأمل الإصلاحيون بتعزيز الشرعية الدستورية، عن طريق الضغط الشعبي الذي يرغم القيادة على احترام كلمة الأمة ومؤسساتها الدستورية (الرئاسة والبرلمان)، أو الثورة الشعبية التي تنسف النظام الحالي وتسمح بصياغة دستور جديد أكثر ديمقراطية.

(1) للاطلاع على نص محاضرة أغاجاري، يرجى مراجعة **منتدى منار**، على العنوان التالي:
http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=7157.

(2) **إذاعة بي بي سي العربية** بتاريخ 15/ 2/ 2003.

الخـــاتمة
الشرعية الدستورية
ملتقى الطوائف وبوتقة الوحدة الإسلامية

حاولنا في الفصول الماضية من هذه الدراسة الإجابة عن سؤال: هل توجد شرعية دينية للحكام في الإسلام؟ وهل يوجد تناقض بين الإسلام والشرعية الدستورية؟ أم أن الأنظمة الديكتاتورية المتلبسة بالإسلام تحاول الإيحاء بوجود تناقض موهوم بين الإسلام والشرعية الدستورية، وأن تلك الأنظمة الديكتاتورية في الحقيقة هي التي تتناقض مع الإسلام. ولكي تكون شرعية لا بدّ أن تتحلى بالشرعية الدستورية وتتماهى معها وتقوم عليها؟

كما حاولنا أن نقارن بين التجربتين الإسلاميتين المعاصرتين في إيران والسعودية واللتين تختلفان في النظرة إلى الشرعية السياسية بين الدينية والدستورية، وأن نستبين أسباب ذلك الخلاف وجذوره.

وقد بحثنا في الفصل الأول موقف الرسول الأعظم محمد ﷺ من مسألة الشرعية السياسية، ورأينا أن النبي كان يتمتع بالشرعية الدينية باعتباره نبيًّا مرتبطًا بالله تعالى، ومع ذلك فقد أقام سلطته على أساس الشورى والبيعة من المسلمين والالتزام بالاتفاقيات التي يعقدها معهم. وبما أن الشرعية الدينية كانت مقتصرة عليه فإنه لم ينقلها إلى أحد من بعده. ولم يعين أحدًا خليفة له على الدين أو الدنيا. وكل الدلائل تشير إلى أن النبي قد أنهى متعمدًا سلطته السياسية كما ختم نبوته، ولم يورثها لأحد لا من قريش ولا من أهل البيت.

وأما الصحابة الذين أقاموا بعده دولة (الخلافة) فإنهم لم يدّعوا امتلاك أية شرعية دينية، وإنما نظروا إلى الخلافة أو السلطة بأنها وكالة ونيابة عن الأمة، وكانت نظريتهم أو تجربتهم في الحكم مرتكزة على مبدأ الشورى، أو ما يشبه «الشرعية الدستورية» حسب المصطلح الحديث.

وبحثنا في الفصل الثاني تطور الفكر السياسي السُّني من نظرية الشورى والاختيار، إلى نظرية القوة العارية (الأموية) التي تبناها الإمام أحمد بن حنبل (855) إلى النظريات الثيوقراطية غير المباشرة (الخلافة العباسية) التي نظّر لها كثيرون من أهل السُّنة، وعلى

رأسهم أبو الحسن علي بن محمد الماوردي (1058) إلى الشرعية المستندة إلى الشريعة، وهي نظرية الشيخ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1328) التي ربط فيها الشرعية السياسية بتطبيق الشريعة، بغضّ النظر عن طريقة وصول الحاكم إلى السلطة، أو علاقته بالأمة. ثم توقفنا عند النظرية الديمقراطية «الدستورية» في أواخر الخلافة العثمانية. وقلنا إنها نظريات أربع كانت ولا تزال تهيمن على قطاعات كبيرة من الفكر السياسي السُّني.

ورأينا في الفصل الثالث أن فكرة «الشرعية الدينية» طرأت على المسلمين في القرون اللاحقة، وربما كان أول من دعا إليها هم الشيعة الإمامية (الجعفرية) الذين ولدوا في القرن الثاني الهجري (في أيام الإمام محمد بن علي الباقر)، واعتقدوا بأن الإمامة جزء من النبوة أو امتداد لها، وأن الإمام يتعين بنصّ من الله، وأن الأئمة من أهل البيت هم نواب الله في الأرض ويستمدون شرعيتهم من النبي محمد، بما يشبه (نظرية الحق الإلهي المباشر). ثم أضفى الخلفاء العباسيون الذين انشقوا عن الشيعة، على أنفسهم رداء الدين وادعوا «الشرعية الدينية» بشكل أخف من دعوى الشيعة الإمامية، وبما يشبه نظرية (الحق الإلهي غير المباشر).

ورأينا أيضًا كيف أن النظرية الشيعية الإمامية الموسوية وصلت بعد قرنين من نشوئها إلى طريق مسدود مع «غيبة» الإمام الثاني عشر «محمد بن الحسن العسكري» سنة (873). وتابعنا مسار الفكر الإمامي في ما سُمِّي بـ «عصر الغيبة الكبرى» الممتد منذ أكثر من ألف عام حتى الآن، حيث نشأت نظرية «المرجعية الدينية» اللاسياسية على يد الشيخ محمد بن النعمان المفيد (1022) والتي اكتسبت شرعيتها الدينية من فرضية «نيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي الغائب» قبل أن تتحول على يد الشيخ أحمد النراقي (1829) إلى نظرية دينية سياسية جديدة هي «ولاية الفقيه». وقلنا بوجود قاعدتين لهذه النظرية إحداهما دينية تقوم على أساس «النيابة العامة للفقهاء» والأخرى دستورية، تقوم على أساس الانتخاب من الأمة والتعاقد معها. كما تحدثنا أيضًا عن النظرية الدستورية والديمقراطية.

وخلصنا في الباب الأول إلى أن النظريات السُّنية والشيعية حول الشرعية السياسية «الدينية» قامت على أنقاض الفكر الإسلامي الأول القائم على الشورى والبيعة الطوعية والنيابة عن الأمة، واعتمدت على أحاديث موضوعة منسوبة إلى النبي الأكرم. وأن تلك النظريات التي أضفت «الشرعية الدينية» على السلالات العباسية أو العلوية، أو أي حاكم متغلب، لا علاقة لها بالإسلام، ولا بفترة الخلافة الراشدة التي قامت على أساس قريب من «الشرعية الدستورية».

ثم استعرضنا في الفصل الأول من الباب الثاني، النموذجين «الإسلاميين» في الحكم: السعودي (1932) والإيراني (1979) اللذين قاما بعد سقوط «الخلافة العثمانية» في القرن العشرين، ولاحظنا الاختلاف الكبير بين طبيعة النظام السعودي «الملكي» المطلق

الذي ولد من رحم انقلاب عسكري على حاكم الرياض العثماني، واحتلال بقية المناطق السعودية بالقوة، واعتماد النظام على «الشرعية الدينية»، واتسامه بالصفة الفردية الاستبدادية في الحكم، وإقصاء عامة الشعب، وعدم إجراء أية انتخابات شعبية، أو إقامة مجالس شورى منتخبة. وحتى عندما اضطر النظام في التسعينيات من القرن الماضي إلى تقديم «نظام أساسي»، فإن هذا جاء على شكل «منحة ملكية» ومفرغًا من أية ملامح ديمقراطية، وبعيدًا عن إعطاء أي دور للشعب في انتخاب ممثليه إلى مجلس الشورى، أو مراقبة الحكام ومحاسبتهم وعزلهم وتغييرهم، فضلًا عن إمكانية انتخاب الملك أو تغيير النظام أو تعديل الدستور من قبل الشعب.

وقارنا كل ذلك بطبيعة النظام السياسي الإيراني «الجمهوري» المستند إلى دستور تمّ الاستفتاء عليه من الشعب، بعد اندلاع ثورة شعبية سلمية أطاحت النظام الشاهنشاهي السابق، وإقامت نظامًا جديدًا ديموقراطيًا يتضمن انتخاب رئيس الجمهورية، وأعضاء مجلس الشورى ومجلس الخبراء، إضافة إلى انتخاب القائد «الولي الفقيه».

وكانت هنالك مفارقة كبيرة في اختلاف طبيعة النظام الإيراني «الجمهورية الديمقراطية» عن طبيعة النظام السعودي «الملكية المطلقة»، وذلك لانتماء النظام الإيراني إلى التراث الشيعي الوارث لنظرية الحق الإلهي المباشر «الإمامة الإلهية»، وانتماء النظام السعودي إلى التراث السُّني الوارث لنظرية «الشورى» واختيار الأمة للإمام، حيث كان يفترض أن يكون الأول أقرب إلى الفكر الاستبدادي وأن يكون الثاني أقرب إلى الفكر الديمقراطي الدستوري، على عكس ما حدث في الواقع، وهذا ما دعانا للوقوف في الفصل الثاني من الباب الثاني، على أسباب التطور بهذا الاتجاه أو ذاك، في الفكرين السُّني والشيعي عبر التاريخ، والغوص في جذور النظامين الفكرية سعيًا وراء اكتشاف السر في اختلاف النظامين بهذه الصورة.

وقد لاحظنا أن النظام الإيراني الجمهوري الإسلامي، ولد نتيجة تلاقح الفكر السياسي الشيعي المتأخر المتمثل في «المرجعية الدينية» مع الفكر الديمقراطي الغربي، اللذين تزاوجا منذ حوالي مائة عام في حركة «المشروطة» الدستورية، وأولدا في البداية دستور 1906 ثم دستور الجمهورية الإسلامية سنة 1979 بينما ابتعد النظام السعودي عن الفكر السياسي السُّني الأول الذي كان يؤمن بالشورى واختيار الإمام من قبل الأمة عبر أهل الحل والعقد، وكذلك عن الفكر السياسي المتأخر الذي يؤمن بالديمقراطية والشرعية الدستورية. والتزم بمبدأ الاستبداد والديكتاتورية المطلقة، والشرعية «الدينية»، وذلك لقيامه على القوة والاحتلال العسكري، وغياب الشعب العربي في السعودية عن المشاركة السياسية أو صياغة النظام السياسي، وسيطرة نظريات سياسية متطرفة تقوم على مبدأ الغلبة والأمر الواقع، قال بها بعض الفقهاء السُّنة كالإمام أحمد بن حنبل وابن تيمية ومحمد بن

عبد الوهاب، إضافة إلى هيمنة الفكر الوهابي التكفيري على المشهد السعودي، والتشكيك بإيمان غالبية الناس واعتبار الديمقراطية متناقضة تناقضًا جذريًا مع الإسلام.

ورغم أن الإمام الخميني مؤسس الجمهورية الإيرانية الإسلامية، كان يؤمن بالشرعية الدينية متمثلة بنظرية «ولاية الفقيه» التي تشكّل في رأيه امتدادًا لولاية الأئمة والنبي والمستمدة من الله تعالى، إلا أنه خضع لإرادة الشعب الإيراني الثائر، والتزم بدرجة كبيرة بنظام الجمهورية الإسلامية والشرعية الدستورية. ولم يؤسس شرعيته على نظرية «النيابة العامة للفقهاء عن الإمام المهدي» التي كان يؤمن بها شخصيًا، وإنما أسّسها على أساس الدستور والانتخاب والتعاقد مع الشعب.

وتابعنا في الباب الثالث حركتين مضادتين في السعودية وإيران:

الأولى: حركة الشعب السعودي لنزع الشرعية الدينية عن النظام الحاكم، والمطالبة ببناء النظام السياسي على أساس الشرعية الدستورية والمشاركة الشعبية في العملية السياسية.

الثانية: انقلاب النظام الحاكم في إيران جزئيًا على الشرعية الدستورية، ومحاولة بعض رجال الدين الشيعة التنصل من الديمقراطية والعودة إلى الشرعية الدينية.

فقد طرح الإمام الخميني فكرة «الولاية المطلقة» سنة 1988 باعتبارها شعبة من ولاية رسول الله المطلقة، وأعطى الحاكم «صلاحية تجاوز الإرادة الشعبية وإلغاء أية اتفاقية شرعية يعقدها مع الأمة (كالدستور)، من طرف واحد، إذا رأى بعد ذلك أنها مخالفة لمصلحة الإسلام أو البلاد». وتمّ عمليًا القضاء على كثير من المكتسبات الديمقراطية للشعب الإيراني، وذلك بإخضاع المؤسسات الدستورية كرئاسة الجمهورية ومجلس الشورى ومجلس الخبراء والقضاء والإعلام لإرادة «القائد» العليا، الذي أصبح يتحكم فعليًا في كل العمليات الانتخابية من خلال «مجلس صيانة الدستور» المعين من قبل القائد، والذي يشرف على تلك العمليات، ولا يسمح بترشيح أو انتخاب أي شخص (نائب أو رئيس) لا يوالي القائد أو يخرج على إرادته، مما أدى إلى تفريغ المؤسسات الديمقراطية من دورها الحيوي في المعارضة والإصلاح والتغيير والتعبير عن رأي الشعب بصورة كاملة وحرة.

وعادت إلى إيران أجواء الصراع التاريخي بين «المشروطة» و«المستبدة» أو بعبارة أخرى بين المحافظين الذين يطالبون بإلغاء الجمهورية والديمقراطية، والإصلاحيين الذي يطالبون بمزيد من الحرية والديمقراطية والمشاركة الشعبية وتعزيز الشرعية الدستورية.

وفي الوقت الذي بدأت فيه الشرعية الدستورية تتراجع في إيران لصالح الشرعية الدينية، على المستوى الرسمي، فإن الشرعية الدينية للنظام السعودي بدأت تتراجع لصالح الشرعية الدستورية، لدى قطاعات شعبية واسعة، خاصة لدى الحركة الوهابية الحاضنة الأولى للنظام، وأداته في السيطرة على الشعب. وبينما طالب بعض السلفيين المعارضين

للنظام بالخلافة أو هيمنة الفقهاء على النظام، كهيمنة الفقهاء الشيعة على النظام الإيراني، فإن معظم الحركات المعارضة الإسلامية والليبرالية أخذت تطالب ببناء النظام السعودي على أسّس جديدة من الشرعية الدستورية والتعاقد الاجتماعي. ولكن هذه الحركات لم تستطع حتى الآن أن تشكل بديلًا حاسمًا للنظام السعودي، أو قوة قادرة على فرض التغيير في البلاد.

وهنا كان لا بدّ أن نتوقف عند انتكاسة الحركة الدستورية في إيران، وعجز الحركة الديمقراطية في السعودية، لصالح دعاوى «الشرعية الدينية» في كل من إيران والسعودية، والتساؤل عن الأرضية التي تقف عليها تلك الدعوى هنا وهناك؟ وكيف يمكن تعزيز مسيرة الشعوب نحو مزيد من المشاركة السياسية على أساس الشرعية الدستورية؟

ما هي عقدة الأزمة السعودية؟

إن أزمة التطور الدستوري في السعودية تكمن، في نظري، في الفكر السُّني الحنبلي التيمي الوهابي الذي يسيطر على الثقافة العامة في ذلك البلد، والذي يشكّل قاعدة فكرية للديكتاتورية والعنف وتبرير القوة والدعوة للخضوع إليها، وما لم يتمّ حلّ مشكلة التساهل في تقبل الحديث، والعودة إلى مبادئ القرآن الكريم والعقل، ونقد الأحاديث الضعيفة التي يتشبث بها السُّنة والوهابيون، ستظل الحركة الديمقراطية في السعودية ضعيفة وعاجزة، وسيظل الشعب بصورة عامة خاضعًا للنظام السعودي بصيغته الحالية.

إن الوهابيين يعتقدون بأنهم قاموا بثورة توحيدية في مجتمع جاهلي وأن الأمة الإسلامية تعاني بصورة عامة من الشرك، ولا تزال ثورتهم مستمرة لأن المجتمع الإسلامي لا يزال ينطوي على شرك كثير، وبالتالي فهم يكفّرون عامة الشعب (وطوائف كبيرة من الأمة الإسلامية) سرًا أو جهارًا، ومن ثَم فهم يرفضون إقامة أي حكم على أساس الشورى أو الشرعية الدستورية، ويقبلونه فقط إذا كان مستندًا على منطق الثورة المفروضة على عامة الناس. ولذلك لا يمكن أن يفكروا أبدًا باستفتاء الشعب أو الرجوع إليه في سنّ قانون أو انتخاب زعيم، إذ إنهم يشعرون دومًا بأنهم أقلية وأنهم لن يصبحوا أكثرية في يوم ما، وبالتالي فلا سبيل أمامهم سوى اللجوء إلى نظريات ديكتاتورية في الحكم، إضافة إلى اعتقادهم بأن الشرعية تأتي من تطبيق الشريعة، كما كان يقول ابن تيمية، وإن طريقة الوصول إلى الحكم ليست مهمة، ولا مانع من التوسل بالقوة والقهر، كما يقول الإمام أحمد بن حنبل الذي يمنح الشرعية لأي حاكم قاهر متسلط[1].

وكما رأينا فإن المعارضة السلفية في السعودية رفضت الديمقراطية بشدة، وطرحت

(1) أحمد بن حنبل، **أصول السُّنة**، الأصول 15 و21 و28 و33 و34.

شعار الخلافة الإسلامية ذات المحتوى الديكتاتوري، التي لا تختلف عن نظام آل سعود سوى ببعض الأمور الجزئية كهوية الخليفة القبلية (القرشية).

ما هي جذور الأزمة الإيرانية؟

وأما أزمة التطور الدستوري في إيران فتكمن في تفشي نظريات دينية، غير مستندة إلى أدلة شرعية كافية، تتمثل في نظرية الإمامة الإلهية لأهل البيت التي يؤمن بها الشيعة الإمامية (الذين يشكلون غالبية الشعب الإيراني) والنظريات المتفرعة منها وهي فرضية ولادة الإمام الثاني عشر «محمد بن الحسن العسكري»، وغيبته، ونظرية «المرجعية الدينية» ونيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي الغائب، والتي تطورت في النهاية إلى نظرية ولاية الفقيه المطلقة. ورغم أن الرأي الشيعي القديم القائل بحرمة إقامة الدولة في عصر الغيبة، قد فتح المجال واسعًا أمام قيام أنظمة ملكية بديلة غير دينية في العهدين الصفوي والقاجاري، كما فتح نافذة على الفكر الديمقراطي كبديل عن تلك الأنظمة أو في ظلها، إلا أن التأويل الجديد الثوري لمفهوم الغيبة ودور الشيعة والفقهاء في ظل غيبة الإمام المهدي، والذي أدى إلى ابتداع نظرية ولاية الفقيه على قاعدة النيابة العامة للفقهاء، سمح بتقليص الشرعية الدستورية لصالح الشرعية الدينية، وما لم تعالج جذور المشكلة في الفكر الشيعي الإمامي لا يمكن التقدم نحو الأمام، وستظل المرجعية الدينية التي تدعي امتلاكها الشرعية الدينية تحاول الهيمنة على الأمور وإقامة نظام ديكتاتوري باسم الدين.

لقد واكبتُ الثورة الإيرانية منذ بداياتها الفكرية وأنا في العراق حيث كنت أنتمي لحركة سياسية دينية هي «الحركة المرجعية» (أو «منظمة العمل الإسلامي») والتي قامت على أساس نظرية «ولاية الفقيه» و«نيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي» والإيمان بالشرعية الدينية وحصرها بالفقهاء العدول، ولكني فوجئت بالحدود الواسعة المطلقة التي منحها الإمام الخميني للولي الفقيه، سنة 1988، بناء على اعتقاده بالشرعية الدينية الغيبية للفقهاء، وعدم حاجتهم لأية شرعية دستورية، مما دفعني لمراجعة تلك النظرية واكتشاف قيامها على ثلاثة مقولات هي:

أولاً: نظرية الإمامة الإلهية لأهل البيت.

ثانيًا: فرضية وجود ولد للإمام الحسن العسكري، ولد في منتصف القرن الثالث الهجري، بصورة سرية، ثم غاب واختفى منذ ذلك الحين، وأنه المهدي المنتظر الذي سيخرج يومًا من الأيام لكي يملأ الأرض قسطًا وعدلًا بعد أن تُملأ ظلمًا وجورًا.

ثالثًا: فرضية نيابة الفقهاء العامة عن ذلك الإمام المختفي، وهي فرضية ابتدعها الشيخ محمد بن النعمان المفيد في القرن الخامس الهجري، إكمالًا لدعوى مجموعة من الأشخاص في أواخر القرن الثالث وبداية الرابع، زعموا فيها أنهم نواب خاصون للإمام

الغائب، فيما عرف بفترة «الغيبة الصغرى». وتطوّرت فرضية النيابة العامة تدريجيًا خلال ألف عام من «جواز تصدي الفقهاء لبعض الأمور الحسبية والاجتماعية الضرورية» إلى نظرية سياسية كاملة هي نظرية «ولاية الفقيه» التي تحاول احتكار الشرعية الدينية في مقابل الشرعية الدستورية.

ويمكن القول إن نظرية «ولاية الفقيه» شكلت ثورة على الفكر الإمامي «الثيوقراطي المباشر» باتجاه «الثيوقراطية غير المباشرة»، وهي تشكل بذلك خطوة كبيرة نحو الأمام، ونحو التحرر من الفكر الإمامي المثالي، ولكنها لا تزال تحتفظ ببعض مخلفات تلك النظرية، من حيث ربط الشرعية بالفقه وبالشريعة، وبدعوى نيابة الفقهاء العامة عن الإمام المهدي.

وكانت هذه النظريات والفرضيات موضوع كتابين لي هما «**تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه**» 1997 و«**التشيع السياسي والتشيع الديني**» 2009.

الشرعية الدينية والعنف

إن إيمان التيارين الدينيين المحافظين في إيران والسعودية بالشرعية الدينية قادهما ويقودهما إلى ممارسة العنف من أجل التوصل إلى السلطة أو المحافظة عليها، وعدم الاهتمام كثيرًا بنيل ثقة الجمهور أو احترام رأي الشعب في هوية الحاكم وطبيعة النظام «الإسلامي». وهو ما يدفعنا لطرح سؤال مهم جدًا يواجه جميع الحركات الإسلامية التي تسعى إلى إقامة دولة الخلافة أو الدولة الإسلامية عن طريق الانقلاب العسكري أو العنف والإرهاب، وهو: هل يشرعن الإسلام استعمال القوة واغتصاب السلطة من أجل تطبيق الشريعة؟ وماذا يبقى من الشريعة والإسلام إذا استعملنا القوة والقتل من أجل تطبيق الإسلام؟ وهل يؤيد الإسلام مبدأ الغاية تبرّر الوسيلة؟ أم أن الأنظمة الديكتاتورية في الحقيقة تتناقض مع الإسلام؟ ولا يمكن أن تكون حكومةٌ ديكتاتوريةٌ إسلاميةً بأي وجه من الوجوه.

إن الذين يدّعون الشرعية الدينية من خلال الاستيلاء على السلطة بالقوة وإعلان تطبيق بعض بنود الشريعة الإسلامية، ينسون أنهم ينتهكون أهم مبادئ الشريعة الإسلامية بالسيطرة على الناس والتصرف بأموالهم وأنفسهم دون إذن منهم، كما يحاولون التستر على حقيقة كونهم رجالًا غير معصومين ومعرضين للهوى وحب الدنيا وحب السلطة، وهو ما يستدعي منهم الاستعانة بحزب من أهل الدنيا غير الأتقياء الذين لا يتورعون عن اقتراف أي جريمة من أجل الدفاع عن الحاكم في مواجهة خصومه، وهو ما يقتضي من الحاكم أن يعامل حزبه أو عصبته معاملة تفضيلية فيسمح لهم بنهب أموال الناس بأية طريقة، ويغض الطرف

عن أعمالهم وتجاوزاتهم للقانون، وهكذا يجد الحاكم «الإسلامي» أو «الخليفة» الديكتاتور نفسه يدور في دائرة دنيوية بعيدة عن مبادئ الشريعة الإسلامية وقيمها الأخلاقية، ويسير نحو هاوية الدنيا والفساد والاستبداد، بدلًا من الصعود إلى السماء والارتباط بالله والإخلاص في العمل له. ولنا في تجربة الحكومات «الإسلامية» التي قامت عبر التاريخ باسم الخلافة ثم انقلبت على الأمة وابتعدت عن الدين، خير درس ودليل على ذلك، وهذا ما يدفعنا للسؤال عن حقيقة وإمكانية إقامة «دولة إسلامية» على أيدي أناس غير معصومين وغير منزهين عن الأهواء والشهوات وحب الدنيا وحب السلطة والزعامة؟ وإذا كان ذلك مستحيلًا أو بعيدًا فلماذا نسبغ عليهم وعلى من يدعي إقامة الدولة الإسلامية أو الخلافة، الشرعية الدينية ونجعل منه مقدسًا ونعفيه من طلب الشرعية الدستورية ورضا الأمة ومراقبتها ومحاسبتها وحقها في تغييره؟ ولماذا نسمح لكل من يرفع شعار الإسلام أن يستولي على السلطة بالقوة؟ أو يحافظ عليها بالقوة والاستبداد؟

الخلاصة:

بناءً على ما تقدم يمكننا وضع النقاط التالية كمرتكزات مقبولة لدى الغالبية العظمى من المسلمين:

- إن السيادة والسلطان في الأصل هما لله تعالى، فالله مناط كل شيء في الحياة الدنيا، ولكن الله تعالى لم يخول أحدًا غير الأنبياء حكم الدنيا، ولذلك فإن السيادة العملية هي لكل إنسان على نفسه أو بصورة عامة للشعب. إنها حق من حقوقه يمارسها ضمن الحدود المعينة في القرآن الكريم الذي هو مصدر التشريع الروحي والزمني الرئيسي في المجتمع الإسلامي.

- إن المؤمنين جميعًا هم خلفاء الله على الأرض. والخلافة مسؤولية وحق لكل منهم دون تمييز من حيث اللون أو اللسان أو العرق.

- إن هذه الخلافة هي مصدر الحقوق السياسية التي يمارسها الناس، ومنها الترشيح والانتخاب وإبداء الرأي والمشورة وتولي الوظائف العامة، والتعاقد مع الحاكم على أساس الدستور.

- إن أولياء الأمر في الإسلام يستمدون سلطانهم من الشعب الذي يختارهم لا من الله. فقد يتولى الإمامة من يجرح في عدالته وفي دينه في الواقع. فهل تكون ولايته مستمدة من الله، وهو فاسق ومنحرف عن الدين؟ أم يجب أن يستمد شرعيته من الناس على الأقل؟

- إن الحكومات المتغلبة والمسيطرة بالقوة لا يمكن أن تكون إسلامية حتى لو طبقت بعض أجزاء الشريعة، وذلك لأن الغاية لا تبرّر الوسيلة، ولأن الغصب أسوء الجرائم

خاصة عندما يتعلق بحرية أمة وإرادتها، وممارسة الظلم بحقها، ولأن الاغتصاب السياسي ينطوي على جرائم متتالية ومستمرة وكثيرة من القتل والتعذيب والنهب للثروات والكذب والنفاق والدجل، مما لا يتفق مع الشريعة الإسلامية، ولأن السارق مثلًا لا يمكن أن يكون «إسلاميًا» إذا صلى ركعتين أو أنفق بعض ماله المسروق.

إن حاكمية الشريعة لا تعني بالضرورة شرعية الحاكم الذي يدعي تطبيقها، إذ لا بد أن يأخذ الشرعية لحكمه من الناس، وذلك لأنه ليس من الشريعة أن يحكمهم بدون رضاهم. وإن الشورى جزء أساس وحيوي من الشريعة الإسلامية.

ـ إن قيام أي نظام على ادعاء الشرعية الدينية يستلزم دعم الأيديولوجيات الطائفية الشيعية أو السُّنية، التي تبرّر تلك الشرعية، ويؤدي إلى بناء تلك الدولة على أساس التمييز الطائفي وإقصاء من لا يؤمن بأيديولوجية النظام الطائفية، ومصادرة حقوقه الإنسانية وربما حياته، ويؤدي بالتالي إلى ممارسة الظلم بحق شرائح واسعة من المواطنين، وهذا يتناقض مع الإسلام وروح الشريعة الإسلامية.

ـ يمكن الفصل بين مجال القوانين الإسلامية الثابتة المجمع عليها بين المسلمين والتي لا تتغير، وبين مجال السلطة والإدارة والحكم، وذلك بترك القوانين الاجتماعية للقضاء والمجتمع، وبرفعها فوق العملية الديمقراطية، وإخضاع العملية السياسية، أي السلطة والحكم، إلى الانتخابات، وأخذ رأي الأمة بهوية الحاكم وشكل الحكم والدستور الذي ينظم الحياة السياسية، أي أن يكون المجتمع إسلاميًا وتكون الحكومة مدنية ديمقراطية.

ـ إن مجال تشريع المجالس النيابية ليس ثوابت الدين، أو العبادات، وإنما المساحة المفتوحة للإنسان والتي يحتكرها الحكام، ويمكن لمجلس الشورى المنتخب أن يشرع ما يشاء من القوانين على ضوء المبادئ الإسلامية والمصلحة العامة، وهو ما يقوم به الفقهاء عادة ويضفون عليه عنوان الفتوى، بينما هو في الحقيقة يدخل في خانة القوانين المدنية العرفية. وإن اعتماد مبدأ الأكثرية في تشريع القوانين لا يشمل القوانين الإسلامية الثابتة، وبالتالي لا يشكل مبررًا لرفض الشورى أو الديموقراطية، لأن مجال الحكم غير مجال الأحكام الدينية أو الشريعة الإسلامية، ولا خوف من سيطرة غير المتقين أو الكفار والفاسقين على السلطة من خلال الانتخابات، لأن الضامن لعدم انحراف السلطة هو الشعب وإذا كان الشعب فاسقًا أو منحرفًا أو كافرًا فلن تستطيع أية حكومة إسلامية أن تفرض نفسها عليه، وما دامت السلطة شيئًا مدنيًا يخصّ الشعب فلا بد أن تقوم على مبدأ الأكثرية، والعدل والمساواة، وأن الله تعالى لم يعين أحدًا وصيًا على الناس حتى يحكم عليهم بالكفر والفسق ويصادر حقوقهم، وإذا كانت الأكثرية مع الباطل ـ فرضًا ـ فما هو الدليل على كون أقلية معينة مع الحق؟ ولماذا لا تكون الأقليات الأخرى غير الحاكمة مع الحق؟ وما الذي يفضل أقلية على أقلية أو على الأكثرية، أو يعطيها الحق في السيطرة

والحكم؟ ومن قال بأن هذه الحركة أو تلك، مثلًا، تشكّل «الفرقة الناجية الوحيدة»؟ وكيف تدعي لنفسها الشرعية الدينية وترفض الشرعية الدستورية؟

- إن إضفاء الشيعة والسُّنة الشرعية الدينية على أنماط الحكم التاريخية، وجعلها جزءًا من الدين، عطل ويعطل التطور المطلوب باتجاه الشرعية الدستورية، وذلك اعتقادًا من أنصار الشرعية الدينية بحرمة إدخال أي شيء جديد إلى الدين واعتبار ذلك بدعة محرمة، في حين كان يمكن، ولا يزال، فصل الأنظمة السياسية عن دائرة الدين وإدخالها في المجال العرفي المفتوح على التطور والإبداع واختراع صيغ جديدة أكثر عدالة وتمثيلًا لإرادة الأمة، في ظل الشرعية الدستورية. وبناء على ذلك فإن «الشرعية الدستورية» تشكل بوتقة للوحدة الإسلامية، وملتقى الطوائف الإسلامية على فكر سياسي جديد وموحد.

أحمد الكاتب

لندن 1 يونيو/حزيران 2012

المصادر

1 ـ إبراهيم، فؤاد 2010، **العقيدة والسياسة في السعودية**، دار الملتقى لندن بيروت، ط 1.

2 ـ ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله (1258)، **شرح نهج البلاغة**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه، موقع مكتبة يعسوب الدين الألكترونية

http://www.yasoob.net/books/htm1/m015/18/no1893.htm

3 ـ ابن الأثير، علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري (1233)، **الكامل في التاريخ**، مكتبة مشكاة، على العنوان التالي:

http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=13&book=428

4 ـ ابن باز، أحمد عبد الله 2000، **النظام السياسي والدستوري للملكة العربية السعودية**، دار الخريجي للنشر والتوزيع الرياض، ط 3، 2000.

5 ـ ابن بشر، عثمان بن عبد الله (1835)، **عنوان المجد في تاريخ نجد**، مطبوعات دارة الملك عبد العزيز، الرياض، الطبعة الرابعة 1982.

6 ـ ابن جماعة، بدر الدين (1332) **تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام**، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

7 ـ ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي (1201): **مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب**، تحقيق أبو أنس المصري السلفي حلمي بن محمد بن إسماعيل 1996 القاهرة، دار ابن خلدون، الاسكندرية، موقع مكتبة المصطفى الألكترونية

http://al-mostafa.info/data/arabic/depot2/gap.php?file=015332.pdf

8 ـ ابن حزم الأندلسي (1064)، **الفصل بين الملل والنحل**، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

9 ـ ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (1406) تاريخ ابن خلدون المسمى

ب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، مكتبة مشكاة الإسلامية:
http://www.almeshkat.net/books/open.php?book=430&cat=13

10 ـ ابن زنجويه، حميد بن مخلد بن قتيبة الخراساني (865)، **الأموال**، موقع المكتبة الوقفية
http://waqfeya.com/book.php?bid=889

11 ـ ابن غنام، حسين (حوالي 1790)، **تاريخ نجد: روضة الأفكار والأفهام**، دار الشروق، القاهرة - بيروت، الطبعة الثالثة 1994.

12 ـ ابن قدامة المقدسي (1232)، **الكافي في فقه الإمام أحمد - كتاب أهل البغي**، على العنوان التالي:
http://forum.stop55.com/54645.html

13 ـ ابن كثير، إسماعيل بن يحيى بن عمر (1372): **البداية والنهاية**، موقع مكتبة المشكاة
http://www.almeshkat.com/books/open.php?cat=13&book=366

14 ـ أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم (798) **الخراج**، المكتبة الشاملة:
http://shamela.ws/index.php/author/276

15 ـ أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية (1328)، **منهاج السُنة، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، ج 35 باب الخلافة والملك، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الاستقامة، موقع ابن تيمية على العنوان التالي:
http://www.taimiah.org/

وموقع شبكة مشكاة الإسلامية
http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=25&book=470

وموقع نداء الإيمان، المكتبة الإسلامية
http://www.al-eman.com/ISLAMLIB/viewtoc.asp?BID=252

16 ـ إسماعيل، يحيى، **منهج السُنة في العلاقة بين الحاكم والمحكوم**، دار الوفاء، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى 1986.

17 ـ الأشعري القمي، سعد بن عبد الله (905): **المقالات والفرق**، مكتبة المصطفى:
http://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i000325.pdf

18 ـ الأفندي، الميرزا عبد الله الأصفهاني (1718)، **رياض العلماء**، تحقيق أحمد الحسيني، نشر المكتبة المرعشية، مطبعة الخيام قم 1980.
http://www.aqaed.com/book/498/

19 ـ الإمام أحمد بن حنبل، **أصول السُّنة**، موقع مكتبة المسجد النبوي الشريف
http://www.mktaba.org/vb/showthread.php?t=1094

20 ـ الإمام أحمد بن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، دار المنهاج، جدة السعودية، الطبعة الأولى 2011.

21 ـ إمام الحرم الجويني (1085) **غياث الأمم**، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

22 ـ الإمام حسن البنا، رسالة (**إسلامنا**) للمؤتمر الخامس للإخوان المسلمين، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

23 ـ الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، جمع الشريف الرضي، محمد بن الحسين (1015) موقع مركز الأبحاث العقائدية، على العنوان التالي:

24 ـ الأنصاري، فاضل 2000، **قصة الطوائف**، دار الكنوز الأدبية، بيروت، الطبعة الأولى.

25 ـ الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين (1864)، **المكاسب**، مؤسسة الإمام الكاظم، على العنوان التالي:
http://www.alkadhum.org/other/hawza/doros/fqh/almakaseb/index1.htm

26 ـ البخاري، محمد بن إسماعيل (869): **صحيح البخاري**، من موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، دار السلام، الرياض السعودية، الطبعة الثالثة 2000.

27 ـ البغدادي، عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي (1037)، **الفرق بين الفرق، وفضائح المعتزلة**، أصول الدين، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

28 ـ البلاذري،أحمد بن يحيى (892)، **أنساب الأشراف**، تحقيق محمد باقر المحمودي، دار التعارف للمطبوعات، الطبعة الاولى، بيروت، 1977.

29 ـ تقي صوفي نياركي، **نظرة على أفكار الإمام الخميني من المشروطة**، موقع الشيخ فضل الله النوري.

30 ـ التميمي، محمد بن عبد الله السيف، **السياسة الشرعية**، الجبهة الإعلامية الإسلامية العالمية، 2007 على العنوان التالي:
http://www.archive.org/details/Ssiyassa-Char3iya

31 ـ التويجري، عبد العزيز، 1997: **لسراة الليل هتف الصباح**، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، الطبعة الثالثة 1998.

32 ـ الثقفي، إبراهيم بن محمد (896): **الغارات**، موقع مكتبة يعسوب الدين:
http://www.yasoob.com/books/htm1/m013/11/no1119.html

33 ـ **جريدة الشرق الأوسط** عدد (6156) بتاريخ 12/ 5/ 1416 هـ.

34 ـ حسن حجابي، موقع مجلس الخبراء الإيراني، على العنوان التالي:
http://www.majlesekhobregan.ir/fa/publications/mags/is_gv/magazines/016/12.htm

35 ـ حلمي، مصطفى1977، **نظام الخلافة في الفكر الإسلامي**، دار الأنصار، القاهرة 1977.

36 ـ الحوالي، سفر 1982، **العلمانية نشأتها وتكورها وأثرها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، جامعة أم القرى، مكة 1982.

37 ـ الخصيبي، الحسين بن حمدان (945): **الهداية الكبرى**، موسسة البلاغ. بيروت ـ لبنان. الطبعة الرابعة 1991.

38 ـ الخطيب، أنور 1970، **المجموعة الدستورية، الدولة والنظم السياسية**، الطبعة الأولى، الناشر المؤلف.

39 ـ الخميني 1975، كتاب البيع، ص 472، موقع مكتبة الكوثر، بتاريخ 13/ 9/ 2010

http://www.al-kawthar.com/maktaba/moallef1.htm

40 ـ الخميني، صحيفة النور، مركز الإمام الخميني الثقافي، على العنوان التالي، بتاريخ 10/ 1/ 2011

http://www.imamcenter.net/flash_content/index.html

41 ـ الخميني، روح الله الموسوي، **كشف الأسرار**، ترجمة محمد البنداري ومحمد أحمد الخطيب، وطبع دار عمار للطباعة والنشر في الأردن 1987.

42 ـ الخميني، روح الله الموسوي، 1941: **كشف الأسرار**، ترجمة وطبع دار المحجة البيضاء، بيروت 2000 ومكتبة الفقيه، السالمية، الكويت.

43 ـ الخميني، 1969: **الحكومة الإسلامية**، موقع مكتبة الكوثر، بتاريخ 13/ 9/ 2010،
http://www.al-kawthar.com/maktaba/moallef1.htm

44 ـ الخوئي، أبو القاسم (1992): **التنقيح في شرح العروة الوثقى** / كتاب الاجتهاد والتقليد، موقع أهل البيت، على العنوان التالي:

http://tinyit.cc/19ec2

45 ـ دستور الجمهورية الإيرانية الإسلامية، المعدل سنة 1989، نشر المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية في دمشق، بدون تاريخ.

46 ـ الدميجي، عبد الله بن عمر1987: **الإمامة العظمى عند أهل السُنة والجماعة**، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1987.

47 ـ الدينوري، عبد الله بن مسلم بن قتيبة (889)، **الإمامة والسياسة**، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، دار المنتظر بيروت 1985.

48 ـ الرشيد، عبد العزيز بن أحمد 1926، **تاريخ الكويت**، مكتبة الحياة بيروت 1978.

49

50 ـ رشيد رضا، محمد (1935)، **الخلافة أو الإمامة الكبرى**، تراث الفكر السياسي الإسلامي.

51 ـ الريحاني، **ملوك العرب**، دار الجيل بيروت، الطبعة الثامنة.

52 ـ الريكي، حسن بن جمال بن أحمد (1817)، **لمع الشهاب**، دارة الملك عبد العزيز بالرياض 2008.

53 ـ سلامة، غسان 1980، **السياسة الخارجية السعودية منذ عام 1945**، معهد الانماء العربي، بيروت 1980.

54 ـ السُنهوري عبد الرزاق 1926، **فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية 1993.

55 ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال (1505)، **تاريخ الخلفاء**، مكتبة مشكاة، على العنوان التالي:
http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=12&book=497

56 ـ الشاذلي، محمود ثابت 1989، **المسألة الشرقية دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية 1299 ـ 1923**، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى 1989.

57 ـ الشريف، محمد شاكر 1991، **حقيقة الديموقراطية**، موقع صيد الفوائد،
http://saaid.net/Doat/alsharef/k5.zip

58 ـ الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أحمد (1153)، **الملل والنحل**، **المكتبة الشاملة**، على العنوان التالي:
http://shamela.ws/index.php/author/139

59 ـ الشريف المرتضى 1044، علي بن الحسين، **الشافي في الإمامة**، موقع مركز الأبحاث العقائدية، على العنوان التالي:

http://www.aqaed.com/book/247/

60 ـ الشيرازي، عبد الحسين 1906، **المشروطة المشروعة**، موقع الشيخ فضل الله النوري،

http://sheikhfazlollah.com/

61 ـ **صحيفة كيهان**، العدد رقم 13223 المؤرخ 16 جمادى الأولى 1408 هـ المصادف 6 / 1/ 1988 م والخميني، روح الله الموسوي: **صحيفه نور ج 20.**

62 ـ الصدر، محمد باقر الصدر (ـ 1980) **لمحة فقهية تمهيدية عن دستور الجمهورية الإسلامية و خلافة الإنسان وشهادة الأنبياء.** 1979 موقع الصدرين، وموقع دائرة معارف الإمام الشهيد السيد محمد باقر الصدر، على العنوان التالي:

http://www.alsadrain.com/Political/books/19/1.htm#1

http://www.mbsadr.com/arabic/pages/texlib.php?nid=6

63 ـ الصدوق، محمد بن علي بن بابويه (991)، **إكمال الدين وإتمام النعمة**، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، إيران، 1985.

64 ـ الصفار، محمد بن الحسن فروخ (902)، **بصائر الدرجات**، مكتبة يعسوب الدين، على العنوان التالي:

http://www.yasoob.com/books/htm1/m012/09/no0974.html

65 ـ صلاح الخرسان 1999: **حزب الدعوة الإسلامية حقائق ووثائق**، ص 114 نشر المؤسسة العربية للدراسات والبحوث الاستراتيجية، دمشق

66 ـ الطبرسي، أحمد بن علي بن أبي طالب (1223)، **الاحتجاج**، مركز الأبحاث العقائدية، على العنوان التالي:

http://www.aqaed.com/book/31/

67 ـ الطبري الصغير، محمد بن جرير بن رستم (1020)، **دلائل الإمامة**، مركز الأبحاث العقائدية، على العنوان التالي:

http://www.aqaed.com/book/179/

68 ـ الطبري، محمد بن جرير (922)، **تاريخ الرسل والملوك، أو الامم والملوك**، مكتبة مشكاة الإسلامية، على العنوان التالي:

http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=13&book=620

69 ـ الطنبور، هاني، **موسوعة التاريخ الإسلامي**، على العنوان التالي:
http://www.hanialtanbour.com/maw/31/source/pg_003_0029.htm

70 ـ الطوسي، محمد بن الحسن (1067)، **كتاب الغيبة**، مكتبة نينوى الحديثة، طهران 1965.

71 ـ العاصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم 1972، **الدرر السُّنية في الأجوبة النجدية**، موقع مشكاة
http://www.almeshkat.net/books/open.php?cat=10&book=487

وموقع الدرر السُّنية:
http://www.dorar.net/book_index/10126

72 ـ عبد الخالق، فريد 1998، **في الفقه السياسي الإسلامي**، الطبعة الأولى دار الشروق، القاهرة.

73 ـ عبد الرازق، علي 1925، **الإسلام وأصول الحكم**، دراسة ووثائق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2000 وتراث الفكر السياسي الإسلامي.

74 ـ عبد الكريم، خليل 1995، **الإسلام بين الدولة الدينية والدولة المدنية**، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى 1995.

75 ـ عبد الكريم، خليل 1997، **قريش من القبيلة الى الدولة المركزية**، مؤسسة الانتشار العربي بيروت وسينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية 1997.

76 ـ العزاوي، قيس جواد 1994 الدولة العثمانية قراءة جديدة لعوامل الانحطاط، الدار العربية للعلوم، بيروت، الطبعة الثانية 2003.

77 ـ العشماوي، المستشار محمد سعيد، **الخلافة الإسلامية**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت 2004.

78 ـ العودة، سلمان 2012، **أسئلة الثورة**، مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، الطبعة الأولى 2012.

79 ـ الغزالي، أبو حامد محمد بن حامد (1111)، **فضائح الباطنية، والاقتصاد في الاعتقاد**، مكتبة المصطفى الألكترونية، على العنوان التالي:
http://al-mostafa.info/books/

80 ـ الفراء، أبو يعلى محمد بن الحسين (1065) **الأحكام السلطانية**. دار الفكر، بيروت 1994 تراث الفكر السياسي الإسلامي، جمع وإعداد يوسف أيبش وكوسوجي ياسوشي، الناشر: تراث، بيروت، الطبعة الثانية 2005.

81 ـ القاضي أبو بكر الباقلاني (1012) **التمهيد**، تراث الفكر السياسي الإسلامي، جمع وإعداد يوسف أيبش وكوسوجي ياسوشي، الناشر: تراث، بيروت، الطبعة الثانية 2005.

82 ـ القاضي الهمداني، عبد الجبار بن أحمد (1025)، **تثبيت دلائل النبوة**، المكتبة الشاملة، على العنوان التالي:

http://shamela.ws/index.php/book/9789

83 ـ القاضي الهمداني، عبد الجبار بن أحمد (1025): **المغني في التوحيد والإمامة**، الدار المصرية للتأليف والترجمة 1960م ـ 1965م.

84 ـ القحطاني، فهد 1987، **صراع الأجنحة في العائلة السعودية**، الصفا للنشر والتوزيع لندن 1988.

85 ـ القحطاني، سعود، **الصحوة الإسلامية السعودية**، دراسة في حلقات، نشرت في موقع **إيلاف الالكتروني** بتاريخ 23/ 12/ 2003، **موقع قضايا الخليج**، مركز قضايا الخليج للدراسات الاستراتيجية، على العنوان التالي:

http://www.gulfissues.net/mpage/gulfarticles/article53-1.htm

86 ـ **القدس العربي**، بتاريخ 9/ 2/ 2007 القدس العربي، بتاريخ 27/ 2/ 2011.

87 ـ القصيبي، غازي، **حتى لاتكون فتنة**، على العنوان التالي:

http://www.maktbtna2211.com/book/5171

88 ـ **قناة الجزيرة**، يوم عيد الأضحى من سنة 1423 المصادف 11 شباط 2003.

89 ـ **قناة بي بي سي**، بتاريخ 17 فبراير 2011.

90 ـ الكاتب، أحمد 2009، **التشيع السياسي والتشيع الديني**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط 1

91 ـ كديور، في حديث مع **مجلة دير شبيغل** الألمانية بتاريخ 2 تموز (يوليو) 2009، على الموقع التالي، بتاريخ 14/ 1/ 2011

http://www.metransparent.com/spip.php?article7510&lang=ar&id_forum=7883

92 ـ كديور، محسن 2007، **سياست نامه خراساني، قطعات سياسي در آثار بيشكامان إسلام سياسي در إيران معاصر**، (انظر بحث ولاية الفقيه وولاية عدول المؤمنين) تهران، انتشارات كوير، الطبعة الثانية 2009، موقع كديور بتاريخ 9/ 1/ 2011.

http://www. kadivar. com/Index. asp? DocId = 976 & AC = 1 & AF = 1 & ASB = 1 & AGM = 1 & AL = 1 & DT = dtv

93 ـ كديور، محسن 2007، مقال تحت عنوان: إعادة قراءة نظرية العلماء الأبرار، **مجلة مدرسة**، العدد 3

http://www.drsoroush.com/Persian/News_Archive/P-NWS-13881019Sah-neGardanan.html

94 ـ الكركي، علي بن الحسين بن عبد العالي (1533)، جامع المقاصد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم 1988.

95 ـ كريم، علي عبد الله 2008، **دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية**، بيروت مركز الحضارة لتنمية الفكر، الطبعة الأولى.

96 ـ كشك، محمد جلال، **السعوديون والحل الإسلامي**، الطبعة الثالثة 1982، على العنوان التالي:

http://www.ibtesama.com/vb/urls.php?ref=http://www.archive.org/download/Al-saudiounWaAlhalAlislami/alsaudioun.pdf

97 ـ الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق (940) **الكافي**، كتاب الحجة، وكتاب الروضة، وكتاب الإيمان والكفر، **موقع الميزان**، على العنوان التالي:

http://mezan.net/books/kafi.html

98 ـ كوناكاتا، حسن 1994: **النظرية السياسية عند ابن تيمية**، دار الأخلاء، الدمام ومركز الدراسات والاعلام، الرياض 1994.

99 ـ اللالكائي، هبة الله بن الحسن (1027)، **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنة**، تحقيق أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة الرياض، الطبعة الثامنة 2003.

100 ـ المؤمن، علي 1991، **قيادة آية الله الخامنئي.. الخلفيات والمباني**، نشر منظمة الاعلام الإسلامي، رقم 418 طهران.

101 ـ الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري (1058)، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق وتقديم رضوان السيد، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية 1993.

102 ـ الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، دار الكتب العلمية، لبنان، وتراث الفكر السياسي الإسلامي.

103 ـ المتقي الهندي، علي بن حسام الدين (1567)، **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**، المكتبة الشاملة، على العنوان التالي:

http://shamela.ws/index.php/author/418

104 ـ **مجلة الأسبوع العربي** بتاريخ 12/ 5/ 1975.

105 ـ مجلة انديشه قم، مركز مطالعات وباسخكوئي به شبهات، على العنوان التالي:
http://andisheqom.com/Files/faq.php?level=4&id=715&urlId=918

106 ـ محمد الصدر: **الغيبة الصغرى**، على موقع شبكة الإمامين الحسنين، على العنوان التالي:
http://tinyit.cc/http://www.alhassanain.com/arabic/show_book.php?bo

107 ـ مذكرة النصيحة، موقع سوالف للجميع، على العنوان التالي:
http://swalif.com/forum/showthread.php?t=98782

108 ـ المسعودي، علي بن الحسين (957): **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، مكتبة المصطفى:
http://www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i003481.pdf

109 ـ المشكيني، علي، في خطاب افتتاح مجلس الخبراء، في طهران، 20 مارس/آذار 2001.

110 ـ مصطفوي، محمد، **نظريات الحكم والدولة دراسة مقارنة بين الفقه الإسلامي والقانون الدستوري الوضعي**: 2002، ص 243 مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية.

111 ـ المطلبي، محمد بن إسحاق بن يسار (768): **السيرة النبوية**، المعروفة بسيرة ابن هشام، محمد عبد الملك الحميري (833)، حقق أصلها، وضبط غرائبها، وعلق عليها محمد محيى الدين عبد الحميد، نشر: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، بميدان الأزهر بمصر 1963 مطبعة المدني، 295 ش رمسيس بالقاهرة 827851 / موقع مكتبة يعسوب الدين، بتاريخ 1/ 11/ 2009 و دار الصحابة للتراث بطنطا، 1995.

112 ـ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان (1022)، **المقنعة - كتاب الحدود، والرسالة الاولى حول الغيبة**، عدة رسائل، **الأمالي، والإرشاد، والفصول المختارة من العيون والمحاسن**، مكتبة يعسوب الدين، على العنوان التالي:
http://www.yasoob.com/books/htm1/m013/11/no1173.html

وشبكة الشيعة العالمية، على العنوان التالي:
http://shiaweb.org/shia/almufid/al-gaiba/resala_1a.html

113 ـ المقدسي، عاصم محمد طاهر 1994، **الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية**، نشر في البداية تحت اسم حركي هو مرشد بن عبد العزيز بن سليمان

النجدي، دار القصيم، لندن، وموقع التوحيد والجهاد، التابع للمقدسي، و الديموقراطية دين

www.tawhed.ws/dl?i=iti4u3zp

114 ـ المنتظري، حسين علي (2009)، **دراسات في ولاية الفقيه، كتاب نظام الحكم في الإسلام**، ملخص كتاب دراسات في ولاية الفقيه، انتشارات سرايي تهران 2009

http://www.amontazeri.com/farsi/frame4.asp

115 ـ المنتظري، حسين علي 2001: **المذكرات**، ملف 48 موقع الصرح الحسيني 2010

http://www.alsarh.org/showthread.php?t=29687

116 ـ موقع تجمع طلاب جامعة الملك سعود،

http://www.cksu.com/vb/t164585/

117 ـ موقع الساحة

http://www.alsaha.com/sahat/4/topics/285193

118 ـ الموقع الرسمي للشيخ البراك، على العنوان التالي:

http://albrrak. ccell .mobi/index. php?option = com_ftawa & task=view &id = 10888

http://majles.alukah.net/showthread.php?t=36109

119 ـ موقع الشيخ عبد العزيز ابن باز،

http://www.binbaz.org.sa/mat/8647

120 ـ موقع الشيخ فضل الله النوري، على العنوان التالي:

http://sheikhfazlollah.com/

121 ـ موقع الشيخ محمد صالح بن عثيمين

http://www.ibnothaimeen.com/all/soun...le_16230.shtml

122 ـ موقع اللحيدي، حسين بن موسى. على العنوان التالي:

http://www.almahdy.net/vb/main.php

123 ـ موقع حركة الإصلاح

http://www.islah.info/index.php?/site/cat_d03/1325/

124 ـ موقع حقوق الإنسان والمجتمع المدني في السعودية

http://www.humriht-civsocsa.org/arti...tion=show&id=1

http://www.ksarights.org/news.php?action=show&id=1

125 ـ موقع كديور، **مقال عن ولاية الفقيه والديموقراطية**، على العنوان التالي:
http://www. kadivar. com/Index. asp?DocId = 591 & AC = 1 & AF = 1 & ASB = 1 & AGM = 1 & AL = 1 & DT = dtv

126 ـ النائيني، محمد حسين، **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، ضمن كتاب (**ضد الاستبداد، الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة**) لتوفيق السيف 1999، المركز الثقافي العربي، بيروت والدار البيضاء.

127 ـ النجفي، محمد حسن (1849)، **جواهر الكلام**، كتاب القضاء، مكتبة المصطفى، على العنوان التالي:
http://tinyit.cc/1c60b

128 ـ النحوي، عدنان علي رضا، 1985، **الشورى لا الديموقراطية**، دار النحوي، الرياض، الطبعة الرابعة.

129 ـ الندوة العالمية للشباب المسلم: **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة**
http://www.saaid.net/feraq/mthahb/index.htm

130 ـ النراقي، أحمد (1829)، **عوائد الايام في بيان قواعد الاحكام**، طبعة حجرية قديمة، ومركز الأبحاث والدراسات العقائدية، على العنوان التالي:
http://www.naraqi.com/ara/g/g03/g03.htm

131 ـ نص محاضرة أغاجاري، منتدى منار، على العنوان التالي:
http://www.manaar.com/vb/showthread.php?t=7157

132 ـ النوبختي، الحسن بن موسى (توفي حوالي 912): **فرق الشيعة**، طبعة استانبول سنة 1931، مكتبة المصطفى، على العنوان التالي:
http://al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file=i000325.pdf

133 ـ النيسابوري، مسلم بن الحجاج القشيري (874): **صحيح مسلم**، باب فضائل علي بن أبي طالب، كتاب فضائل الصّحابة. من موسوعة الحديث الشريف، الكتب الستة، دار السلام، الرياض السعودية، الطبعة الثالثة 2000.

134 ـ الهلالي، **كتاب سليم بن قيس الهلالي** (توفي حوالي 690) تحقيق محمد باقر الأنصاري الزنجاني، موقع الميزان على العنوان التالي، بتاريخ 27/ 2/ 2010:
http://www.mezan.net/books/aqida/solaim_a/

135 ـ الهمداني، رضا (1982): **مصباح الفقيه**، مكتبة الشيعة، على العنوان التالي:
http://tinyit.cc/cdaa5

136 ـ **وثائق مجلس خبراء الدستور**، المجلد الأول، نشر دائرة العلاقات العامة والأمور الثقافية في مجلس الشورى الإسلامي، 1985 طهران، على العنوان التالي:
http://www.majlesekhobregan.ir/pdf/tadvin_qaanoon_asaasi/qaanoon-e_asaasi-1-.pdf

137 ـ وجيه كوثراني 1996، **الدولة والخلافة في الخطاب العربي أبان الثورة الكمالية في تركيا**، دار الطليعة بيروت 1996 الطبعة الأولى.

138 ـ الياسيني، أيمن 1990، **الإسلام والعرش الدين والدولة في السعودية**، كتاب الأهالي رقم 26 القاهرة 1990.

139 ـ يزدي، محمد تقي مصباح 2001، **نظرة عابرة على نظرية ولاية الفقيه**، مؤسسة الإمام الخميني للدراسة والتعليم، قم، الطبعة الثانية عشرة 2010.

140 ـ يزدي، محمد تقي مصباح، **النظرية السياسية الإسلامية/ الإسلام والديموقراطية**، موسوعة الإمام الخميني (صحيفة النور).

141 - Noorbakesh, Mahdi 1996: **Religion, Politcs, and Ideological Trends in Contemporary Iran**. Iran and The Gulf: A Search for Stability, The Emirats Center for Stratigic Studies and Research, Abu Dhabi, UAE.

-Ahmad Vaezi: 2004, **Shia Plitical Thought**, p 182, Islamic Centre of England

صدر للمؤلف

1 ـ تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى الى ولاية الفقيه.

2 ـ تطور الفكر السياسي السُّني نحو خلافة ديمقراطية.

3 ـ الفكر السياسي الوهابي.. قراءة تحليلية.

4 ـ السُّنة والشيعة.. وحدة الدين، خلاف السياسة والتاريخ.

5 ـ المرجعية الدينية الشيعية وآفاق التطور، الإمام الشيرازي نموذجًا.

6 ـ حوارات أحمد الكاتب مع العلماء والمراجع والمفكرين حول «وجود الإمام المهدي محمد بن الحسن العسكري».

7 ـ الإمام المهدي حقيقة تاريخية؟ أم فرضية فلسفية؟

8 ـ التشيع السياسي والتشيع الديني.

هذا الكتاب

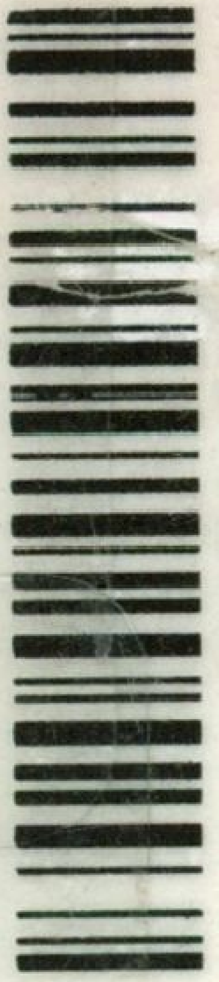
يحاول حل عقدتين تقفان في مواجهة الربيع العربي، هما: الاستبداد والطائفية

بعد سبات طويل هبت الجماهير العربية في مواجهة الأنظمة الاستبدادية الطاغية، مطالبة بالعدالة والحرية والديمقراطية، ولكنها واجهت وتواجه الاستبداد الذي يتلفح بستار الدين، ويرفض الديمقراطية أو الاستناد الى الشرعية الشعبية الدستورية

تلك الشرعية التي تشكل قاعدة الخلفاء الراشدين، وتمثل الفكر السياسي الاسلامي الأول، قبل أن تولد المذاهب والطوائف التي نبتت في ظل الديكتاتورية وتبنت مبادئ الاستبداد.

وبالرغم من عودة الفكر السياسي الاسلامي (السني والشيعي) الى قواعده الأولى، أي الشرعية الدستورية، فان بعض الأنظمة التي ترفع شعار الاسلام تحاول التشبث بالفكر الطائفي ، وتتستر بالشرعية الدينية المزيفة لتواجه المطالب الشعبية بالديمقراطية، ولا تتلكأ باستخدام النعرات الطائفية لتمزق المجتمع وتثير حروبا أهلية من أجل المحافظة على استبدادها وسيطرتها على الشعوب بصورة غير شرعية.

هذا الكتاب يحاول التأصيل للشرعية الدستورية في مواجهة دعاوى الشرعية الدينية، كما يحاول التأكيد على وهمية الخلافات الطائفية التاريخية البائدة في ظل التطور الفكري المشترك نحو الشرعية الدستورية، بعيدا عن نظرية الامامة والخلافة.



ISBN 978-614-404-338-7

